

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

VALEUR

(ESSAI D'UNE THÉORIE GÉNÉRALE)

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT D'ÉTAT

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

GEORGES BÉNÉZÉ

PROFESSEUR AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

PLACE DE LA SORBONNE

1936

VALEUR

(ESSAI D'UNE THÉORIE GÉNÉRALE)

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

VALEUR

(ESSAI D'UNE THÉORIE GÉNÉRALE)

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT D'ÉTAT

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

GEORGES BÉNÉZÉ

PROFESSEUR AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

PARIS

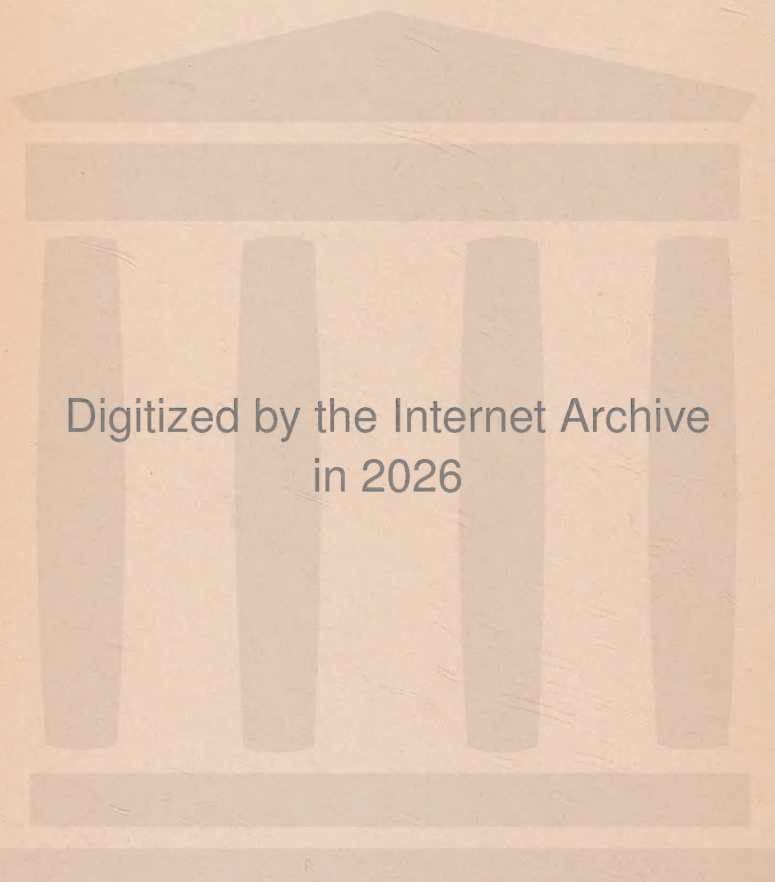
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

PLACE DE LA SORBONNE

1936



A MA FEMME



Digitized by the Internet Archive
in 2026

AVERTISSEMENT

Cet Essai, cette esquisse plutôt, devra être lu comme une tentative d'application des Thèmes principaux énoncés dans notre ouvrage *Allure du Transcendental*. Si en effet la conscience ne peut s'analyser que suivant deux sortes d'éléments, sensibles et non-sensibles, et si les non-sensibles se réduisent à l'absolu, un et unique, il fallait analyser, *mutatis mutandis*, la notion de valeur comme nous avons analysé celle de réel.

Aussi ne trouvera-t-on pas ici un traité de la valeur. Nous sommes parti d'une attitude très précise, nous avons poussé nos recherches aussi loin qu'il était possible, mais nous nous sommes arrêté, dans les différentes directions où nous nous engageons, dès que nous avons rencontré des certitudes que la philosophie connaît depuis longtemps. D'où une volonté de simplification, surtout dans les dernières propositions, pour laquelle nous demandons l'indulgence du lecteur.

Nous reconnaitrons, avant de tenter un classement plus méthodique, trois sortes de valeurs : la valeur morale (action), la valeur esthétique (action et contemplation), la valeur de croyance (contemplation). Un des buts de cet ouvrage est de les présenter sous un jour unique, en appliquant à toutes, les propriétés que nous reconnaissons déjà à l'une : procédé commode et fécond. De ce biais, la proposition 15 et ses scholies devront être considérées comme très importantes.

Enfin, la disposition par propositions ne doit pas faire croire à une démonstration d'allure géométrique. C'est un simple artifice pour faire court.

PROPOSITION 1

La Conscience, soit sous son aspect introspectif de conscience empirique, soit sous son aspect d'immédiateté transcendente, est indispensable pour soutenir aussi bien le jugement de valeur que le jugement de réalité.

Proposition fondamentale de tout idéalisme. La transcendente, parce qu'elle jaillit directement avec le *Cogito*, et que c'est par ce jaillissement qu'elle affirme une valeur; l'empirique parce qu'on ne pense point sans penser qu'on pense. Et l'on ne peut étudier l'une que par l'autre.

Aussi y a-t-il une différence entre les deux consciences. La transcendente soutient, en tant que telle, les deux notions de réalité et de valeur, et l'idéalisme classique trouve son armature dans cette certitude. Comme telle, elle est alors étrangère à la réalité et à la valeur. La conscience empirique est au contraire une réalité : elle est ce qui apparaît de la transcendente quand celle-ci essaye de se saisir, de se connaître. La conscience empirique, compagne du réel phénoménal, est incapable de soutenir la valeur. Elle ne peut que la faire connaître. *Je veux* est nécessairement accompagné de *Je sais que je veux*, mais ne se confond pas avec lui.

PROPOSITION 2

Il n'y a point de réalité sans valeur, ni de valeur sans réalité.

C'est d'abord une conséquence de l'unité originellement synthétique de l'aperception transcendente, ou si l'on veut, de l'unité formelle de la conscience. Car si l'on pouvait supposer une séparation, il y aurait quelque chose qui prendrait une signification en dehors de cette conscience, ce qui est impossible. Il en résulte que si dans la conscience empirique une notion apparaît sans l'autre, ce ne peut être que par abstraction.

Mais c'est aussi la conséquence de l'impossibilité pour chaque notion de se suffire à elle-même. Il n'y a pas de valeur sans réel, parce que la matière de la valeur, c'est le réel lui-même. Quand une loi morale nous ordonne de ne pas tuer les hommes, c'est qu'il existe des

hommes et qu'il est possible de les tuer. Un esthéticien qui donnerait en vue de la beauté des règles étrangères à ce que peut fournir notre sensibilité, ne serait qu'un bavard, incompris d'ailleurs. Le croyant n'accepte de surnaturel que sur le modèle des phénomènes réels, même quand il se propose de les refuser tels qu'ils se présentent. Par exemple, il va jusqu'à supposer un autre monde où les méchants seront punis : les concepts de méchant et de punition n'ont de sens que par le réel.

Enfin, il n'y a pas de réalité sans valeur, parce que la conscience, même dans la plus banale des perceptions, entraîne vite l'attention, celle que Ribot appelle volontaire, par un pléonisme révélateur (car si manque la conscience, il n'y a plus qu'une consécution animale), et que cette attention est immédiatement constituée par l'organisation de tous les éléments de la conscience autour d'un but à atteindre : la connaissance du réel. On voit d'ailleurs qu'il n'y a pas symétrie entre le réel et la valeur. La valeur déclenche l'action que le réel garnit de sa matière.

SCHOLIE. On pourrait croire que la science et l'histoire, c'est-à-dire les deux formes du réel, se suffisent ou peuvent se suffire à elles-mêmes, puisqu'il y a des personnes qui y consacrent leur vie. Mais même et surtout dans ce cas, il faut en venir à notre analyse. Car l'histoire et la science exigent, pour se constituer, une série d'opérations mentales et matérielles, qui sont de véritables actes techniques (raisonnements déductifs, prévisions, expérimentations), et qui, par conséquent, supposent un but imposé par la volonté du sujet, et indépendant comme tel de ces opérations : c'est la recherche de la vérité, sous l'aspect de l'histoire et de la science. Vouloir être savant ou historien, est une attitude qui n'a d'abord rien de commun avec l'histoire et la science. Histoire et science sont des objets de volonté, non volonté elles-mêmes. On peut dire encore que science et histoire ont une valeur aux yeux des savants et des historiens, valeur étrangère à ce qui la constituera dans leur esprit, quand elle sera constituée; valeur morale, valeur esthétique, mais étrangère en tant que telle et antérieure à toute réalité, à toute vérité.

PROPOSITION 3

L'analyse doit trouver les mêmes éléments formels et matériels dans les notions de valeur et de réalité.

C'est une conséquence de la proposition précédente, et d'ailleurs une certitude inhérente à tout système de philosophie qui essaye d'entreprendre une analyse complète du donné.

Puisque l'unité absolue de la conscience lui assure l'indivisibilité

et par conséquent l'inséparabilité de ses parties, les différentes notions doivent apparaître bien moins comme des divisions et des parties que comme des aspects et pour ainsi dire des points de vue sur la totalité de la conscience. Mais ce n'est encore qu'une métaphore. Il faut dire plus précisément que, les éléments ayant été distingués par l'analyse, la reconstitution d'une notion par le philosophe qui a procédé à cette analyse consiste moins en une complication où toutes les pièces réassemblées joueraient d'égale manière qu'en une orientation de cette complication progressive autour d'une ou de plusieurs d'entre elles, qui assure à la notion, bien qu'en définitive, toute la conscience puisse y être englobée, son allure principale et définitive.

Cette règle de méthode s'applique ici d'autant plus clairement que les notions étudiées, le réel et la valeur, sont celles qui possèdent la plus grande envergure, et sont le plus éloignées l'une de l'autre.

PROPOSITION 4

L'origine du réel se trouve dans la matière transcendente, c'est-à-dire dans certains schèmes sensibles. L'origine de la valeur se trouve d'abord dans la forme transcendente. Mais la forme est aussi indispensable à la constitution du jugement de réalité que la matière à la constitution du jugement de valeur.

La seconde partie de la proposition résulte des propositions précédentes. La première définit nettement l'opposition du réel et de la valeur.

Le noyau de la réalité, c'est le schème qui correspond aux sensations internes : en particulier, en ce qui concerne le monde extérieur au corps, au schème tactilo-musculaire, et au schème cénesthésique, en ce qui concerne le corps lui-même. Tout le reste, c'est-à-dire d'une part les schèmes périphériques et d'autre part la forme transcendente, constitue une garniture indispensable, mais qui n'ajoute rien à la notion du réel comme tel, même si elle l'enrichit, comme les schèmes visuels et auditifs, même si elle l'étend, comme les images. Le rôle de la forme transcendente est d'introduire ici la notion de conscience, qui situe alors le réel par rapport à autre chose, mais ne le crée pas. C'est elle par exemple qui distingue, par la manière différente dont elle informe la matière empirique (la virtualité physiologique) le réel scientifique du réel historique. Mais ce n'est pas elle qui fait la réalité du réel.

Au contraire, ce réel, ou plutôt ces schèmes, ce sensible fondamental qui élaborés d'une certaine façon par la forme vont ainsi donner le réel, ne sont plus que des auxiliaires dans la création de la valeur.

Ils lui donneront ses aspects particuliers (par exemple les trois que nous avons nommés dans l'avertissement), mais ils ne seront valeur que parce que dans l'ensemble de la conscience transcendente ils seront soumis, abstraction faite de leur réalité, directement à la forme, c'est-à-dire à l'absolu, à l'un et à l'unique.

Puisqu'en effet, suivant la proposition précédente, c'est toute la conscience qui entre en jeu aussi bien dans la détermination du réel que dans l'appréciation de la valeur, il ne peut y avoir de différence entre le réel et la valeur que par la différence dans la composition des mêmes éléments. Le réel est réel par la prééminence du sensible, la valeur est par celle de la forme. Constater, c'est soumettre la conscience à une sensation ; apprécier ou croire c'est soumettre une sensation ou une image (ou une composition de sensations et d'images) à ce qui traduit dans la conscience l'absolu et l'unité-unicité de la forme.

PROPOSITION 5

La valeur apparaît à l'analyse comme ce qui dans la conscience permet d'achever pour la plus grande satisfaction la synthèse d'une expérience humaine singulière.

Il faut entendre par là que c'est la valeur qui couronne pour ainsi dire l'activité mentale, en se plaçant elle-même par rapport au réel. On en connaît déjà un exemple dans la constitution de l'acte technique : il faut un but qui choisisse parmi les virtuels celui qui s'appliquera à l'actuel. Même si l'on ne passe point par cet intermédiaire pour comprendre le rôle de la valeur qui est mis en meilleure évidence par de tels exemples, même si on essaye de surprendre la conscience transcendente lorsqu'elle pose directement une valeur (je veux, je crois, je contemple), la valeur prend l'allure d'un achèvement, et d'un achèvement absolu, dont est incapable le réel à lui seul.

Cela provient évidemment de l'asymétrie entre la forme et la matière. La forme se présente d'emblée avec ses propriétés nettement déterminées, l'absolu, l'un et l'unique. Au contraire, la matière peut être considérée de deux manières différentes, mais aucune ne la rend capable de donner à la conscience une allure où serait oubliée l'influence de la forme. En effet, ou bien on entend par ce mot la matière transcendente qui nous est entièrement et totalement inconnue, dont on ne peut dire qu'elle est absolue que parce qu'elle est associée dans nos réflexions et nos commentaires avec la forme, dont on ne peut même affirmer qu'elle existe et qu'elle a un sens que par un besoin de symétrie entre le créé (le monde de l'espace et du temps)

et le créant (la conscience transcendente). On pourrait même de ce biais affirmer qu'elle n'a qu'un sens dialectique, et il est évident que considérée ainsi, elle est à la remorque de la forme. Ou bien, il s'agit de la matière empirique, celle qui est obtenue par l'abstraction, dans le réel singulier (le réel du moment présent) de la forme elle-même, abstraction qui nous conduit à un résidu, la notion d'habitude, de virtualité physiologique. Cette matière, qui est déjà un réel tronqué, est encore plus incapable que l'autre d'achever quoi que ce soit dans la conscience, puisqu'elle est, comme telle, pur physiologique et donc en dehors de la conscience empirique.

Or, comme le réel résulte de la prééminence de la matière et la valeur de celle de la forme, il suit que la valeur en tant qu'elle tient immédiatement (c'est-à-dire dans l'attitude transcendente) à la forme sera, seule en face du réel, capable de fournir et de maintenir cette notion d'achèvement.

On peut présenter les mêmes vérités autrement. Il s'agit ici d'achèvement absolu. Or l'absolu ne peut apparaître que comme l'apanage de la forme, puisqu'il est sa propriété essentielle. Au contraire, le réel est le relatif, le créé, l'indéfini. Par conséquent... On voit seulement que pour avancer cette seconde explication, il faut d'abord comprendre la première, l'asymétrie du réel et de la valeur tenant d'abord à l'asymétrie de la forme et de la matière.

Il nous faut aussi expliquer un autre mot de la proposition : le mot de satisfaction. C'est un mot d'allure sensible, affective. Il se trouve en effet que dans toute valeur, la cénesthésie en tant que source de plaisir, joue un rôle primordial parmi les sensibles. Si l'on songe que la cénesthésie supporte également le réel, on verra combien et comment la valeur est apparentée au réel (au moins au réel corporel). La question de savoir si le cénesthésique qui supporte le réel est le même que celui qui supporte l'affectif est une question de physiologie. Psychologiquement, elle se résout par la négative, mais il faut accorder qu'ils sont très proches, bien que ce ne soit pas bien entendu cette différence qui fasse la différence entre le réel et la valeur.

SCHOLIES. 1. L'intervention du cénesthésique dans la détermination de la valeur semble aussi suffire à lui assurer l'unicité, puisque le cénesthésique est le *sens commun* et qu'ainsi il est le support de tous les autres. Mais cette unicité, en tant qu'elle répond à la communauté sensible est de tout autre nature que l'unicité formelle qui, seule, en tant que forme (absolue) fait la valeur d'une valeur. Le privilège bergsonien, que l'on serait tenté d'invoquer ici, n'est pas transcendantal, il est seulement sensible. Il est donc valable pour expliquer l'origine du réel, mais non celle de la valeur. Si on prétendait cependant expliquer celle-ci par ce privilège, il faudrait lui associer l'absolu formel (en tant que formel) et le soumettre à cet absolu.

Mais la position même de la philosophie de M. Bergson (empirisme renouvelé, mais empirisme) lui interdit cette solution. En fait, M. Bergson, dans son livre *Les deux Sources de la Morale et de la Religion* a présenté ces deux sortes de valeurs sous un autre biais que celui-ci. C'est plutôt l'étude empiriste de la conscience empiriste (en tant qu'elle sert à faire connaître la valeur), sous l'aspect de son histoire, qu'il nous a présentée, et non l'analyse transcendente de la valeur. Aussi fait-il intervenir à juste titre le privilège bergsonien, implicitement ou non.

2. La cénesthésie affective soutenue par la forme transcendente, c'est-à-dire l'absolu, l'un et l'unique, correspond exactement à ce que Pascal appelle *le cœur*, lorsqu'il l'oppose à la Raison (en tant que faculté de raisonner, c'est-à-dire de manipuler des concepts et des pensées de relations). Seulement Pascal n'analyse point la notion, n'y distingue point ses éléments sensibles et non-sensibles : il fait ainsi monter à l'absolu le cénesthésique qui n'est que du sensible. Sous cette réserve d'analyse, l'emploi est absolument légitime comme on voit quand on étudie la croyance. Mais Pascal se trompe quand il dit que l'on sent de la même manière que l'espace a trois dimensions. La cénesthésie joue encore ici, mais c'est la cénesthésie de réalité, alliée au schème musculaire, et la forme n'intervient que comme auxiliaire organisatrice (fixation de l'unicité dans l'espace, abstraction de l'étendue).

3. C'est généralement par un mot semblable (le cœur) et par un compromis de ce genre qu'Auguste Comte est passé du *Cours de Philosophie Positive* à la *Politique Positive*. Le système ne pouvait s'achever, en effet, que par l'affirmation d'une valeur (morale ici) en vertu de ce que nous avons dit plus haut. C'est donc lui qui avait raison contre ses disciples schismatiques, qui l'accusaient de trahir la pensée fondamentale de sa propre philosophie. Seulement, cette transition, si elle était claire dans son esprit, l'est moins dans ses ouvrages.

4. La forme transcendente ainsi distinguée du sensible peut être appelée raison, non comme la faculté de manipuler des concepts (raisonnements) mais comme l'ensemble de l'absolu, de l'un et de l'unique, ensemble qui donne sa signification philosophique à l'attitude transcendente. Dès lors, la proposition précédente n'est que le rappel à peine déguisé de la célèbre définition que donne Kant de la Raison : le pouvoir d'achèvement, la recherche de l'inconditionné, c'est-à-dire de l'absolu. En effet, les catégories de l'entendement, en admettant qu'elles ne soient pas des notions simples (nous avons élucidé cette question dans un autre ouvrage) n'atteignent et n'organisent que le réel phénoménal. Ce réel, une fois constitué, l'esprit n'est point satisfait, et il réclame l'achèvement, la synthèse totale de tout ce qu'il est capable de connaître et d'imaginer : la raison exprime cette exigence et le pouvoir qui y correspond. Un premier échec a lieu quand

on prétend la satisfaire en se tenant sur le seul plan du réel : la *Dialectique transcendente* en donne les détails. Par contre, la réussite s'affirme dans le domaine de la valeur, à propos de la Morale (Raison pratique) et de l'Esthétique (Jugement de goût). C'est donc bien la valeur seule qui est capable d'achever l'architecture de la conscience en tant qu'elle est déterminée par la forme absolue.

On pourra compter comme un second échec (mais cette fois propre à Kant), la tentative célèbre de donner une matière à la loi morale, à partir de sa forme. Mais c'est un autre problème.

PROPOSITION 6

Toute valeur, en tant que telle, méconnaît le réel.

Méconnaît signifie qu'elle le néglige et ne dépend pas de lui. C'est évident, puisque réel et valeur sont les deux pôles de la conscience. Un objet, un événement, en tant qu'il est réel, est entièrement étranger à la valeur : il n'est ni beau, ni juste, ni laid, ni injuste. Même quand la valeur s'est attachée à lui, la distinction doit toujours être faite, et d'ailleurs elle se fait facilement dès qu'on y pense. Ce n'est d'ailleurs point en tant que schèmes du réel que les schèmes entrent dans la constitution de la valeur (Ch. Prop. 4).

COROLLAIRE. Si la valeur, en tant que telle, engage cependant quelque schème sensible, ce ne pourra être qu'un schème indicatif, qui pourra servir à délimiter toute une classe de valeurs, mais sans assurer aucunement aux différentes singularités de cette classe le titre même de la valeur (puisque c'est l'absolu seul qui crée la notion), et sans pouvoir non plus faire naître telle valeur particulière, à l'exclusion des autres, à l'intérieur de cette classe.

Pour préciser, rappelons que sous le signe de l'unité et de l'unicité absolues, c'est le schème musculaire et kinesthésique, uni à la prévision qui constitue la matière de la valeur morale, le schème cénesthésique affectif uni aux schèmes sensoriels périphériques celle de la valeur esthétique; et le schème affectif uni à l'imagination, celle de l'acte de foi. Voilà donc délimitées trois classes de valeurs. Mais c'est aussi insuffisant pour déterminer telle valeur particulière, datée, que pour créer la valeur elle-même.

PROPOSITION 7

La valeur comme telle échappe à l'histoire.

L'histoire est en effet un aspect du réel, et en vertu de la proposition précédente, est méconnue par le transcendental en tant qu'il crée la valeur.

SCHOLIES. 1. Certains pourront trouver étrange cette proposition, puisqu'on fait l'histoire de l'art, de la morale, des religions. Mais en attendant de dénoncer les illusions où conduit l'attraction du réel, demandons-nous si l'histoire de l'art a jamais été esthétique, et celle des morales juste.

2. Si l'histoire entre en compte dans la description d'une valeur, ce ne peut être que comme élément de la matière de cette valeur. Ce ne sont pas les explications historiques sur l'apparition de la valeur qui la créent comme valeur. Elles ne peuvent que la *proposer*.

PROPOSITION 8

Toute valeur est étrangère à la notion de concept.

La notion de concept est en effet une des deux notions qui manifestent le réel, et elle marque en particulier, par l'intermédiaire de la notion d'induction et de celle de loi, le déterminisme de ses modes, suivant la relation de succession ou de concomitance (communauté). Et il en est ainsi parce que la matière de la notion de concept n'est autre que l'habitude, qui représente, du biais empiriste, la pureté même du schème, c'est-à-dire du sensible. Quant à sa forme, c'est bien la forme transcendente elle-même, mais elle ne joue dans le concept qu'un rôle d'organisatrice.

SCHOLIES. 1. On s'explique ainsi le fameux aphorisme de Kant, suivant lequel le beau est ce qui plaît universellement sans concept. Le mot plaît se rattache ici au schème affectif. Le mot universellement ne se comprend que par la forme transcendente. Enfin l'expression *sans concept* manifeste bien la délivrance du beau par rapport à tout réel. Il n'y a point en toute rigueur, de *science* du beau. Si l'on vient à penser qu'il y en a une, ou même plusieurs, c'est parce qu'on a abandonné le strict point de vue transcendantal, qui est d'abord celui où nous devons nous placer. Les canons de l'esthétique n'ont rien de commun, en ce qui concerne leur portée, avec les lois de la nature, même si pour les établir, on a dû se servir des lois de la nature. Mais nous n'en sommes même pas à considérer ces canons, ces règles. En tant que formé par l'absolu transcendantal, le beau relève uniquement d'une liberté totale, absolue et toutes les restrictions qu'on pourra lui imposer n'ont de signification que par cet absolu lui-même.

D'autre part, Kant refuse de rattacher le plaisir esthétique à la sensation elle-même, et selon lui, ce plaisir provient d'un accord, d'une harmonie entre les facultés cognitives en tant que telles, et en tant qu'elles sont considérées comme facultés en général. Il nous semble impossible d'accepter cette thèse : nous ne savons guère ce

qu'est une faculté, indépendamment du sensible où elle s'applique, et d'autre part nous ne connaissons de non-sensible que l'absolu, l'unité et l'unicité transcendentaux, qui sont comme tels, étrangers à tout plaisir et à toute harmonie, même s'ils doivent l'exalter jusqu'à la notion de valeur. Au vrai, Kant est surtout guidé ici par le désir de ne pas ramener le beau à l'agréable. Nous verrons un moyen plus précis d'éviter cette confusion.

2. Il faut étendre à la morale ce qui vient d'être affirmé à propos de l'esthétique : le bien, c'est ce que pose la volonté, sans concept.

3. On en dira autant de la foi. Elle échappe au réel et pose immédiatement une valeur (l'existence surnaturelle de telle ou telle notion). Ce qui trompe à son propos, c'est que le croyant donne à l'objet de sa foi la qualité de *réalité*, en accordant à ce mot le même sens — mais poussé à l'absolu — que pour le phénomène, alors que cet objet n'appartient qu'à son imagination. En fait toute croyance, quel que soit son objet, est légitime comme valeur, à condition que le croyant sache bien qu'elle ne comporte rien de réel, que par conséquent s'il *prévoit* telle ou telle aventure (par exemple au delà de la mort), cette *espérance* qui prend alors comme on va le voir une apparence de certitude absolue n'a rien de commun avec *l'espérance* d'une réalité vérifiable. Mais la croyance consiste justement dans cette prétendue domination des contradictions.

PROPOSITION 9

Toute valeur est absolue, une et unique.

Conséquence de la définition : si c'est la forme transcendentale qui fait la valeur, la matière sensible ne fournissant qu'un moyen de discrimination, il faut bien que la valeur prenne les propriétés de la forme.

PROPOSITION 10

Toute valeur est soumise au principe de tautologie.

Puisque toute valeur est unique absolument, il ne peut en *exister deux à la fois*, soit dans le même moment, soit, mieux dit, dans la même expérience complète. En d'autres termes, une valeur est ce qu'elle est. Mais le mot *est* marquant ici la simple forme transcendentale, il serait plus exact de dire : un valeur vaut ce qu'elle vaut.

Pratiquement, cette proposition et la précédente signifient qu'on ne veut, qu'on ne croit, ou qu'on n'apprécie qu'une chose à la fois, même si le jugement de valeur doit changer de matière dix fois dans

la minute. En d'autres termes, tout choix ne peut impliquer qu'une seule valeur, et constitue une expérience complète. D'ailleurs le fait même de dire qu'on a changé de valeur ou qu'on peut en changer est une réalité et non une valeur, et cette transposition dans le réel est évidemment ultérieure, étrangère au choix lui-même, sans être un choix.

SCHOLIES. 1. Si l'hésitation ne consiste pas en une oscillation entre deux partis différents, mais dont chacun soit un parti, c'est-à-dire un choix, si elle est seulement l'oubli, la négligence du choix lui-même, la suspension spontanée, inconsciente de notre décision, le problème de la valeur ne se pose pas. Le mot *scrupule* recouvre également cette ambiguïté de sens.

2. L'absolu s'appliquant à une matière qui ne sert vraiment que de matière (tandis que dans le réel, c'est la matière qui prédomine sur la forme) lui impose une DIGNITÉ (c'est le seul mot qui convient et c'est sa première définition) qu'elle n'a point par elle-même et telle que le jugement qui la lui confère apparaît irrésistible (étant absolu). La conséquence, c'est-à-dire la manifestation pratique, c'est qu'un choix différent apparaît comme une faute, dans la mesure où il est différent, et une faute irrémissible, dans la mesure où il le reste. C'est la source de ce que Kant appelle la subjectivité universelle du Jugement de goût. Il suffit de l'étendre à la morale et à la foi.

3. On comprend bien mieux par là l'âpreté des luttes qui dressent les hommes les uns contre les autres quand il s'agit de valeur. Sans doute, cette âpreté s'explique matériellement par le cénesthésique affectif et par le musculaire, qui fixent la matière de la valeur, et aussi par ce qu'il y a de sensible dans la communication des valeurs. Mais à s'en tenir là, on ne considère l'homme que comme un animal, ce qui est incomplet. Il faut que la pensée pensante intervienne, c'est-à-dire la pensée transcendente, et dès lors l'absolu joue son rôle dans ces manifestations pratiques. Ce n'est donc pas seulement la passion, virtualité affective, qui est le noyau de l'obstination ou de la ténacité : il y va de l'absolu, de la valeur elle-même, en un mot, d'une notion supérieure à l'homme vivant. La fatigue brise d'abord les muscles ; la souffrance peut obnubiler pour un temps la liberté du choix. Elle n'atteint point le libre-arbitre.

C'est encore plus vrai quand il y a communication de valeurs entre sujets pensants différents : une troupe de fanatiques est d'abord comparable à un troupeau de buffles qui chargent à l'aveugle. Mais c'est plus et bien autre chose : c'est la certitude commune que l'absolu est en jeu. En pratique, et parce que les différentes valeurs ne jouent pas un rôle d'une égale importance au point de vue individuel et au point de vue social, l'esthétique conduit à des conflits de moindre rigueur, mais ce n'est là qu'une différence d'ordre sensible : le croyant,

pour lequel il y va de l'éternité, est spontanément intraitable, et non pas seulement à cause de ses digestions. L'artiste connaît les mêmes fureurs et le même mépris, bien qu'atténués, quand on récuse son idéal. Puisque la valeur achève la synthèse et l'harmonie de tout le contenu de notre conscience, il est naturel que nous réagissions vivement et tout autrement qu'un animal, contre ce qui les menace ou même paraît les menacer. Car l'animal ne se bat, quand il se bat, que pour le présent, que d'ailleurs il ne connaît pas comme tel, qu'il ne connaît pas du tout comme nous connaissons le nôtre. C'est le privilège de l'homme de penser (et en particulier de prévoir) et d'exalter ainsi par sa liberté ce qui constitue le fonds, les richesses de sa personne. Ce n'est pas seulement l'amour de la vie, qui le pousse alors, c'est la soumission (libre) à l'absolu, tel que la valeur le réalise momentanément en lui. C'est aussi d'ailleurs sa rançon d'être dupe, d'une manière prolongée, de cette illusion transcendente.

4. Il n'en va pas ainsi du réel. Lorsque les avis diffèrent, on traite d'erreur l'avis différent, et l'erreur n'est pas une faute. Il faut d'ailleurs préciser. S'il s'agit, lors d'un désaccord, d'une perception, le souci du réel et de l'objectivité est tel que, si la valeur (la recherche du vrai) est la même pour tous, chacun cherche à comprendre d'une manière positive, comme un autre aspect de l'objectivité, l'erreur de l'avis différent. S'il s'agit seulement du vrai, c'est-à-dire du réel pensé, où par conséquent l'imagination joue un rôle, le désaccord peut porter sur les opinions. Mais alors, ou cette opinion est fondée chez tous les interlocuteurs sur une même valeur (par exemple la recherche de la vérité, mais c'en pourrait être une autre) et nous revenons au cas précédent. Ou bien la valeur n'est pas la même (opinions politiques, religieuses, etc.), et le conflit éclate comme lorsqu'il s'agit directement de la valeur.

PROPOSITION 11

La valeur échappe au principe de non-contradiction, c'est-à-dire à toute manipulation logique des relations.

Le principe de tautologie s'applique à l'expérience complète et singulière, en tant que singulière : une chose est ce qu'elle est, une valeur vaut ce qu'elle vaut. Si on prétend maintenir l'unicité qui est à son origine, non plus à cette seule expérience, mais à une série d'expériences discrètes, on rencontre le principe d'identité s'il s'agit de réel spatial (individu), et de non-contradiction s'il s'agit du pensé (logique).

La valeur échappe alors, par nature, au principe d'identité. Mais elle échappe également au principe de non-contradiction. D'abord parce que le pensé est encore phénomène, tout comme le réel. Ensuite parce

que les manipulations de relations comportent nécessairement l'usage des concepts et que les concepts de par leur origine n'ont de signification que par le sensible, c'est-à-dire par le réel.

COROLLAIRES. 1. Si le principe de non-contradiction entre en jeu dans la valeur, ce ne sera point suivant la forme, mais comme matière, le sujet décidant : je ne me contredirai point dans ma conduite, ma foi ou mes jugements de goût. Alors la constance devient une valeur par cette décision, sans l'être par elle-même. Et encore, comme la contradiction n'a de sens qu'à propos du réel, le sujet reste juge de cette contradiction dans la valeur, il peut toujours trouver et utiliser des relations de concepts qui lui donnent *raison*.

2. Il n'y a point de valeur à laquelle le sujet pensant doive se tenir en deux moments différents de sa vie.

En effet, d'après la proposition précédente, ce ne serait une faute que si le sujet décidait de choisir comme valeur suprême le principe de non-contradiction. Mais il est maître et de sa décision, et de l'interpréter.

3. Il n'y a point de valeur sur laquelle les sujets pensants doivent se mettre d'accord, comme à propos du réel.

Il faudrait en effet pour cela que le refus du principe de non-contradiction fût nécessairement une valeur, indépendamment des décisions des sujets singuliers.

SCHOLIE DU COROLLAIRE 3. Dans le fait, la vie en société et la communication des valeurs qui la fonde du biais moral, esthétique ou religieux restreint beaucoup cette liberté absolue du sujet. Mais pour que cette restriction soit valable, il faut qu'elle soit agréée du sujet. On sait d'ailleurs que toutes les sociétés défendent le mensonge, le vol, et que la majorité des individus acceptent ces interdictions. Cette réserve prouve que si, empiriquement (histoire et sociologie) la valeur dans sa matière est d'origine sociale, ce dont on ne saurait douter, philosophiquement la constitution d'une valeur sociale est étrangère et ultérieure, comme valeur, à sa constitution par le sujet pensant.

COROLLAIRES. 4. La contradiction dans l'expression de la valeur n'infirmes pas du tout sa signification de valeur actuelle, présente.

Même démonstration. Par exemple, je puis m'autoriser à mentir, en l'interdisant aux autres. Le paradoxal et le scandaleux d'une telle proposition sera expliqué plus tard, à propos de l'attribution des autres sujets que moi. De même, beaucoup de personnes acceptent un idéal (expression parlée de la valeur) sans se rendre compte qu'au point de vue du réel, il y a contradiction entre ses divers éléments. Aussi l'argument qui consiste à reprocher à l'adversaire son manque de logique serait-il vain (au point de vue de la valeur) si implicitement tout homme ne considérait l'accord, la conséquence logique des valeurs comme une valeur. Nous revenons au corollaire 1.

5. Les communications et les influences de sujet à sujet à propos des valeurs sont impossibles par concepts et manipulations de concepts, c'est-à-dire par raisonnements ou simples énoncés de jugements.

Cela est évident, puisque c'est le principe de non-contradiction qui préside à l'harmonie de cette manipulation, c'est-à-dire à l'accord des concepts.

SCHOLIE. C'est le contraire de ce qui se passe pour le vrai, en tant que le vrai dépend du réel (et non des opinions). D'où cette conséquence : la transmission du vrai est objectivement plus assurée que celle des valeurs. Ce qui ne signifie pas que celle des valeurs soit moins rapide.

PROPOSITION 12

La valeur fonde seule notre libre-arbitre en le manifestant.

Le réel en effet se présente sous deux aspects : la chronologie ou ensemble des événements, la science ensemble des lois. Mais ces deux aspects ne diffèrent que par les rapports de la forme et de la matière, sans que jamais la prédominance de la matière (qui fonde le réel) soit en cause. Il en résulte seulement deux aspects différents de la détermination des phénomènes : l'un, la fatalité qui s'attache à l'unicité de l'événement, l'autre le déterminisme qui s'attache à la liaison absolue des concepts, c'est-à-dire en fin de compte à celle des habitudes (causalité ou communauté).

Au contraire, la valeur, par la prédominance de la forme pure, non-sensible, sur la matière, permet la délivrance par rapport à ce sensible, à cette matière et par conséquent, fonde la liberté absolue, le libre-arbitre. L'unicité de la forme imprime un caractère d'*isolement* qui interdit toute liaison, et par conséquent toute détermination, avec un autre acte.

SCHOLIES. 1. Si la notion de Dieu était une notion claire, nous dirions que Dieu seul est libre, justement parce qu'il est unique. Mais on peut préférer de dire que c'est la conscience transcendente. D'abord parce que l'unicité divine étant absolue, on ne peut plus dire que Dieu agit. Puis surtout parce que le sujet que nous connaissons pourra se dire libre dans la mesure où il se rendra capable de s'identifier, en regardant toujours les phénomènes, à la conscience transcendente.

2. La liberté est donc absolue avant d'être pratique, effective : il serait vain de la part d'un philosophe de dire : ne nous occupons pas de métaphysique, voyons en fait si nous sommes libres. D'autant plus vain, qu'*en fait*, nous ne le sommes pas, puisque le fait, c'est le phénomène, fatal ou déterminé. Il faut au contraire procéder d'abord

à une analyse métaphysique et voir comment la liberté absolue peut se réaliser dans le phénomène, ou du moins à son propos. Nous en avons parlé dans un autre ouvrage.

3. D'après ce que nous avons dit de la naissance de la notion de hasard, on verra facilement que le sensible ne fait jamais que nous *proposer la division* de l'événement dans sa totalité. C'est le sujet qui en l'acceptant la légitime. Le hasard serait donc lui aussi l'objet d'une valeur, d'un choix, si le cénesthésique y intervenait. Mais la connaissance qui donne sa matière est toute périphérique, et même d'imagination.

4. Par là, nous pouvons comprendre à plein la signification réelle de notre seconde règle d'analyse, telle qu'elle a été donnée dans notre ouvrage *Allure du Transcendental*. En effet, la discrimination des schèmes est arbitraire, mais elle n'est arbitraire que par rapport au phénomène, au sensible. Cela veut dire que le sensible n'est pas capable de déterminer par lui-même ce qu'il convient de soumettre, en lui, aux formes transcendentales. De même la forme pure. Mais si le sujet est capable en tant que sujet, c'est-à-dire en fin de compte, en tant que phénomène, de s'identifier ou d'essayer de s'identifier à la conscience transcendente, alors, c'est à lui qu'on peut rapporter la discrimination des schèmes. C'est le premier usage de la liberté.

PROPOSITION 13

La discrimination des valeurs est arbitraire.

Cette proposition découle directement, ou par l'intermédiaire de la précédente, de l'arbitraire de la discrimination des schèmes.

COROLLAIRE. Toutes les valeurs en tant que valeurs sont d'égale dignité.

PROPOSITION 14

Il n'y a pas de valeur en soi, absolue.

Cela résulte évidemment de ce qui précède. Il n'y a pas de bien absolu, pas de beau absolu, pas d'objet absolu de foi. Cela veut dire qu'un bien, un beau, un dieu singuliers étant choisis, rien n'empêche de leur substituer un autre bien, un autre idéal, un autre surnaturel. C'est la manifestation pratique de l'arbitraire de la discrimination des schèmes.

SCHOLIE. On peut appeler illusion transcendente l'illusion des personnes qui donnent comme absolue la liaison de la forme et de la

matière, à propos d'une valeur singulière. C'est une illusion, non pas parce que la liaison de la forme et de la matière ne serait pas absolue (elle l'est puisque l'unité transcendente est absolue), mais parce que cette liaison n'est absolue qu'à propos du *tout*, et non pas seulement de ceci ou de cela, ceci n'ayant pas plus de droit que cela à prétendre à l'absolu. Cette illusion est transcendente parce qu'elle tient à la nature même de la conscience absolue.

PROPOSITION 15

La valeur s'attribue immédiatement toute autorité, sans discussion.

En effet, elle échappe au réel, à toutes les déterminations et constatations. Créée immédiatement par la forme transcendente, elle apparaît comme la souveraine même de la conscience (ce terme de souverain implique d'ailleurs déjà l'intervention de la valeur). Par suite, sans discussion, c'est-à-dire sans manipulation de concepts ni de toute autre sorte de relations, elle impose à tout le contenu de la conscience, c'est-à-dire au réel et au pensé, une harmonie dont le réel et le pensé sont incapables par eux-mêmes. Harmonie et autorité sont ainsi liées d'abord. Le réel ne peut qu'imposer — d'un autre biais — ses lois et ses événements dont la conjoncture peut empêcher une valeur de se réaliser. Mais une valeur non réalisée n'en est pas moins une valeur.

SCHOLIES. 1. Ce qui soutient ici cette autorité, c'est l'absolu. C'est pourquoi il faut soupçonner le mot autorité (ou souveraineté) de n'être pas une notion simplement sensible liée par exemple au prestige musculaire, ou à la force, ou à la situation sociale, mais de ne prendre son sens de commandement dans l'ordre social lui-même que par le soutien, dans la conscience individuelle, de la forme transcendente. C'est bien ce qui se passe : si l'homme n'était qu'un animal — en appelant animal le vivant qui ne pense pas — on ne pourrait essayer de comprendre la naissance de l'autorité que par la seule évolution physiologique. Autorité suppose supériorité de fait, phénoménale, quelles qu'en soient les modalités, mais aussi une pensée et des actions soutenues par cette pensée. Or la pensée n'a d'abord de signification que par le transcendantal.

2. Ce que Kant appelle l'impératif catégorique reflète exactement cette *autorité* dans ce qu'elle a de formel, à condition de considérer comme essentiel le mot catégorique (qui doit être pris comme synonyme d'absolu) et non le mot impératif, qui faisant allusion à un commandement est, lui aussi, d'origine sociale. C'est pourquoi l'on

peut dire que Kant a posé le problème moral comme il devait être posé : le *moral* c'est la matière d'un *il faut* sans condition.

3. Son tort, c'est d'avoir cru qu'on pouvait passer par concepts et discussions, de cette forme vide à la matière. C'était laisser croire que la discrimination des schèmes moraux n'est pas arbitraire, et que le sujet qui choisit est tenu à tel choix et non à tel autre, par le rapport de la forme à la matière. Aussi bien, l'erreur est chez lui, très précisément située entre la première et la seconde de ses lois morales. La première reste toute formelle et par suite valable, à condition qu'on laisse au mot universel sa signification de totalité vide, sans s'apprêter à sous-entendre que cette totalité s'applique à l'humanité (ce que fait Kant) ou à une partie de l'humanité, ou à toute autre notion où il entre du sensible. Il est très vrai en effet que la forme absolue entraîne l'universalité. Mais la logique formelle nous apprend que cette universalité ne spécifie en rien quel concept doit être pris ainsi dans toute son extension. L'expression : Tous les Français est aussi universelle, dans sa forme que l'expression : tous les Parisiens ou tous les hommes, puisque les trois concepts sont alors pris dans toute leur extension. Lorsque la seconde loi kantienne apparaît, l'erreur est commise, où l'universel est devenu l'humanité sans qu'aucune décision explicite soit intervenue. En fait, la troisième loi seule compte : c'est l'autonomie de la volonté (et en tant que je reconnais d'autres volontés, mes contemporains vivants) qui détermine la moralité et qui donne sa valeur morale à la seconde loi.

4. L'esthétique et la croyance posent leurs valeurs de la même manière.

5. Les notions d'admiration, de respect, suggéreront les mêmes commentaires que celle d'autorité. Elles comportent une matière sensible, qui est de pure cénesthésie affective, qui fixe dans le moment présent la valeur dont il s'agit, et que nous n'avons pas à détailler ici. Mais si cette matière fixe la valeur, elle ne la crée pas comme valeur. C'est le jugement transcendantal qui seul, en englobant dans son unité absolue cette matière cénesthésique et la réalité qui lui correspond et qui la provoque, dresse et soutient cette totale harmonie de la conscience, expression de la valeur.

6. Ces commentaires, que l'on étendra facilement à l'esthétique et à la foi, ne seront peut-être pas acceptées, ni des moralistes, ni des artistes, ni des croyants pour les raisons expliquées plus haut dans les scholies de la proposition 10. C'est là un des aspects du divorce entre ces trois catégories d'hommes pensants et agissants et le philosophe, critique de la connaissance. Mais le conflit n'est pas de même nature que celui qui le met en cause, en compagnie des savants ou des historiens : ici, c'est plutôt par insouciance des dernières questions que les chercheurs de réel refusent les conclusions du philoso-

phe. En ce qui concerne les valeurs, l'illusion transcendente de l'absolu et de sa liaison avec *une* valeur (à l'exclusion des autres) constitue un obstacle bien autrement difficile. Quoi qu'il en soit, la critique philosophique doit dominer la valeur comme elle domine le réel, puisqu'elle en décrit la genèse. Au contraire, toutes les autres formes d'activité, en plongeant les sujets dans la réalité ou la valeur, les empêchent, en tant que tels, de procéder à pareille critique.

7. La notion d'obligation subit les mêmes remarques. L'obligation morale s'oppose (sans contradiction, d'ailleurs) à l'obligation matérielle, sensible (physique, physiologique ou sociale), en ce sens que celle-ci n'est qu'un aspect de la fatalité si l'on pense en historien, du déterminisme si l'on pense en savant. Mais la contrainte morale n'oblige jamais *réellement* le sujet à choisir un idéal plutôt qu'un autre. L'agent moral se sait *libre* de choisir ce qui lui plaît, même si ce qui lui plaît apparaît sous un autre biais comme une véritable passion, parce que la différence entre action et passion est d'abord là : entre l'attitude du connaissant et celle du connu, entre l'attitude de l'agissant et celle du passif.

L'obligation morale, dans ce qu'elle a de normatif, est donc d'abord l'obligation que se reconnaît un sujet pensant dans l'usage qu'il fait de sa liberté.

Mais alors et dans le même mouvement, le mot d'obligation prend une autre allure et voici comment : l'acte libre en tant qu'il pose une valeur morale est rapporté à un sujet, qui d'autre part se connaît comme tel, c'est-à-dire finalement comme rattaché, de quelque manière que ce soit, au monde de l'espace et du temps (c'est par ce même mouvement de réduction, que Descartes après avoir découvert son Cogito, le rabat au phénomène, en disant : *...mais je ne suis pas parfait*). De telle sorte que la forme transcendente, qui est à l'origine de la valeur, gardant son caractère absolu donne à l'objet où elle s'applique (ici le but) une apparence (transcendante) de dignité supérieure à celle que s'octroie le sujet quand il pense à lui-même en se remplaçant dans le monde. D'où ce sentiment d'une *obligation* qui n'a plus rien de commun avec la contrainte matérielle ou sensible, car cette fois elle vient d'en haut.

Il en résulte une contradiction inhérente à la notion même de liberté pratique (rapportée à un sujet) et qui s'explique aisément. Car en tant que cette liberté est le reflet de l'absolu transcendantal, elle est antérieure à tout, elle est créatrice du monde qu'elle domine. Mais en tant qu'elle est rapportée à un sujet, lié aux objets, elle est évidemment dominée par la notion même de ce transcendantal qui lui a donné naissance, mais qui, lui, continue à dépasser tout phénomène. Donc d'un côté, le sujet se sent et se sait libre de choisir tel idéal. De l'autre, il se sent et il se sait *obligé* par une puissance plus *forte* que lui,

Mais cette puissance n'est pas une puissance du temps et de l'espace, et c'est pourquoi elle ne détruit pas la liberté du sujet. On peut dire au contraire qu'elle est de même nature qu'elle, transcendente, considère seulement d'un autre biais. Le sujet s'est haussé jusqu'à l'absolu quand il a choisi un idéal, son choix lui-même donnant à cet idéal son caractère d'idéal. Mais en tant qu'il se connaît, il ne peut se connaître que comme phénomène, de telle sorte qu'en vertu même de la source de cette liberté, ce choix lui semble dicté et imposé, non point du *dehors*, mais du *dedans*. L'erreur où ne pas tomber, c'est de réifier cette puissance, en lui imposant des propriétés phénoménales, par exemple, l'existence. En fait, c'est la conscience transcendente qui se dédouble suivant les deux directions que l'analyse découvre en elle, directions divergentes, et la contradiction n'apparaît que parce que nous voulons les confronter dans une seule expérience.

8. Le développement précédent est inspiré par la morale. Nous devons en trouver les équivalents à propos de l'esthétique et de la foi.

Que ce soit comme créateur ou comme amateur, l'homme de goût, saisi par un bel objet, se sent et se sait transporté au delà même de ce que cet objet comporte de sensible, donc de phénomène. Le sentiment de liberté apparaît moins sous cet aspect précis, parce que l'esthétique, surtout pour l'amateur, est une discipline de contemplation. Mais l'artiste créateur se sait et se sent créateur, au dessus de la matière qu'il a pétrie. Si alors, il réfléchit sur son œuvre, il est bien obligé de replacer sa création dans le temps, dans le phénomène, non seulement la chose matérielle elle-même, mais tout ce qui dans son propre esprit a contribué à la créer. Il s'avoue alors, et il ne peut plus faire autrement, qu'il a été conduit par une force qui le dépasse, l'inspiration. Il serait évidemment vain de la réifier, car elle n'est nullement une *réalité*. C'est l'exaltation même de l'artiste, soutenue par le transcendental. L'enthousiasme de l'amateur est de même origine et de même allure, sinon de même modalité. Que l'empirisme explique l'obligation morale, l'inspiration créatrice ou l'enthousiasme par des circonstances *réelles*, il n'atteindra jamais que le sensible de la valeur, c'est-à-dire autre chose que la valeur.

9. Cette double certitude, d'apparence contradictoire, ne se montre jamais si bien que dans les questions de foi. Le croyant se sait et se sent libre de choisir telle croyance — en tant que croyant —, et il n'accepte pas (à juste titre) qu'on explique la valeur de sa foi (et par conséquent tout ce qui à ses yeux en fait la *réalité*), par des circonstances extérieures, physiologiques et sociales. Il n'a pas tort non plus, lorsqu'il se considère, lui et cette même croyance, de se rabaisser au rang de phénomène, de telle sorte que sa croyance (qu'il confond bientôt naturellement avec l'objet correspondant) lui apparaît dictée et imposée par une puissance supérieure, puisqu'elle est la li-

berté même, créatrice et dominatrice. Cette puissance, il la réifie, comme il a réifié l'objet de sa foi. Ce qu'on appelle la Grâce n'est rien autre que la phénoménalisation de ce passage d'un aspect du transcendantal à l'autre aspect. Elle a donc la même origine dialectique que l'obligation morale et l'inspiration poétique. Toutes les discussions théologiques sur cette notion et la prédestination tournent autour de cette double certitude. La prédestination n'est ni le fatalisme lié à l'unicité historique de l'événement, ni le déterminisme scientifique, qui contraindraient le croyant à croire, comme la pesanteur contraint la pierre à tomber. C'est dans l'esprit du croyant, un libre choix de Dieu, qui tombe, comme tout choix, sur qui lui plaît : celui-ci aura la foi, celui-là ne l'aura pas, quoi qu'ils fassent (dans le monde des phénomènes). Mais on comprend également que d'autres théologiens aient revendiqué au nom de la liberté de l'homme, don de Dieu lui-même (qui ne se contredit pas par cela, puisque c'est la même chose) et en tant qu'il est capable ainsi de conscience, le droit de croire librement, et que s'il y a contrainte divine, cette contrainte peut être appelée par une foi suffisante de l'individu pensant. Inutile de dire que la querelle est sans fin : il suffit de poser de nouveau la question de la *suffisance* de la foi, de son *efficacité*, et nous voilà au rouet. Le dernier qui parle a raison.

Le tort philosophique du croyant, c'est de réifier la source de sa croyance (le transcendantal). Elle en serait bien purifiée, s'il la laissait dans la conscience transcendentale, s'il comprenait qu'il a le droit d'espérer tout ce qui lui plaît (à la lettre), à condition d'être sûr que le réel n'a rien à faire avec aucun objet de ses espérances.

10. Nous retrouvons d'une manière peut-être plus subtile ce que nous avons dit plus haut de certains sentiments qui correspondent, dans l'introspection du sujet, à l'expression d'une valeur. L'admiration en est sans doute le plus significatif. Or elle procure un *bonheur* qui n'a aucun équivalent dans la gamme des *plaisirs* et de l'agréable, en même temps qu'elle éveille une *humilité* inévitable par cette comparaison entre ce que nous pouvons en tant que sujets empiriques, et ce que peut cet absolu qui descend sur nous, que ce soit en morale, en esthétique, ou dans les choses de la foi.

11. L'amour, en tant qu'il se délivre de l'érotisme, tout en y restant attaché (car alors il n'y aurait plus d'amour) fait connaître de tels sentiments. Mais ce n'est pas une valeur primordiale, comme les trois que nous nommons plus haut. Le périphérique en lui ne se dégage pas suffisamment du cénesthésique, et la liberté ne se manifeste pas de la même manière. Par là, par cette manière d'esclavage, il reste également individuel, et la société ne le délivrera qu'en refusant nettement le cénesthésique. Mais toutes ces réserves étant faites, on peut dire

de l'amour ce qui vient d'être dit des valeurs. L'amour naissant fournirait sans doute les meilleurs exemples.

PROPOSITION 16

L'acte technique, en tant qu'il confond en un seul ensemble l'occasion, les moyens, la valeur, réalise pratiquement et le plus complètement la liberté humaine.

C'est évident d'après tout ce qui précède et par tout ce qui a été dit dans notre ouvrage *Allure du Transcendental*. On a vu également que c'est à son propos que le sujet, qui, originellement n'est qu'une construction phénoménale, analogue à celle de l'objet, se guide jusqu'au transcendantal, en devenant le centre de toute pensée et de toute action. On a donc su qu'il y avait acte libre, avant de savoir qui était libre, mais dès qu'on sait que le sujet en est capable, le cycle de la connaissance est fermé.

SCHOLIES. 1. L'inverse de cette proposition ne donne pas lieu à une proposition aussi certaine. D'abord lorsqu'aucune intervention d'une personne pensante n'est admissible, par exemple lors de l'éruption d'un volcan, ou de la chute d'un aérolithe, ou la formation d'un iceberg, il est évident que nous n'avons pas affaire à une action : ce n'est qu'un tissu d'événements matériels, découpés et pensés. Mais même lorsqu'un homme intervient, il n'est pas sûr qu'il faille lui attribuer la pleine liberté à propos de gestes qu'on rapporte à sa personne (et qu'on appelle action à cause de cela). On peut même dire qu'un acte complètement libre est rare. Très souvent la liberté n'apparaît qu'à propos d'un geste accompli sans claire conscience, et que le sujet accepte ou refuse (loue ou blâme) après coup : c'est alors dans cette appréciation que réside la liberté, et elle se manifeste en deux moments, d'abord cette appréciation elle-même, et ensuite une résolution plus claire, nouvelle, qui est déjà un commencement de réalisation. Cette dislocation de l'acte libre est nécessaire à l'éducation de notre expérience de la valeur. Notre liberté sort de notre esclavage par à-coups, tout entière en théorie à chaque surrection, mais toujours limitée — de moins en moins s'il y a progrès — par la matière des phénomènes.

2. On peut dire, pour l'éducation philosophique du disciple, que la transformation dialectique d'un geste ou d'un ensemble de gestes en un acte libre consiste à l'orner d'une garniture qui ne lui apporte rien de plus, sauf des images, mais qui par l'intervention du non-sensible le gonfle, et le dissocie en *stades* bien marqués que l'analyse met alors en évidence. Mais ce n'est que pour faire comprendre. L'acte libre est immédiat et ne peut être considéré philosophiquement comme le produit historique du geste.

PROPOSITION 17

La connaissance de la liberté renforce la liberté de l'acte libre.

C'est une conséquence immédiate des rapports de la conscience transcendente et de la conscience empirique. Puisque la conscience empirique n'est que la conscience transcendente en tant que celle-ci essaye de se connaître elle-même, elle apparaît comme on a vu, ainsi qu'un contrefort que se donne la pensée pensante et la liberté de l'acte libre apparaîtra dans la conscience empirique comme l'objet d'une connaissance qui prend son origine dans le transcendantal, et en garde le reflet. Et il faut dire que la liberté est renforcée parce que ce spectacle, loin de se donner comme celui du monde ou d'un phénomène du monde, fait sentir cette origine. C'est ce qu'on appelle ordinairement la preuve psychologique du libre-arbitre. A la formule : penser, c'est penser qu'on pense, il faut ajouter : être libre, c'est savoir qu'on l'est, mais nous disons que cette connaissance renforce la liberté, qu'elle ne la crée pas.

PROPOSITION 18

Le vrai, en tant qu'il dépasse le réel, peut être considéré comme une valeur.

En effet, le réel est donné par une sensation, que nous avons dû rattacher, directement ou non, à la sensation interne, et c'est parce que cette sensibilité interne ne peut pas ne pas fonctionner quand elle fonctionne (non par fatalité, mais par sa nature) que son objet crée et fixe en même temps le présent, le réel du phénomène. Mais les images fournissent aussi des qualités qui se groupent en objets, et qui par leur liaison avec les sensations (grâce aux manipulations de concepts) semblent prolonger le réel. Or ce prolongement n'est pas le réel, de telle sorte que, le critérium du réel ne pouvant être que l'objet d'une sensation, l'imagination risque toujours l'erreur. C'est dire qu'à un réel unique ou unifié peuvent s'adjoindre maints vrais pensés. Le choix entre eux dépend ou peut dépendre de notre liberté et se rattache à la croyance. C'est donc le même mouvement, au départ, que la croyance au surnaturel, mais avec cette différence qu'en principe, il est toujours vérifiable.

SCHOLIES. 1. L'hypothèse scientifique, bâtie sur une ou plusieurs observations singulières, mais élevée à l'universel par induction, c'est-à-dire par l'application de la forme transcendente, comporte, elle aussi, de ce biais, une part de croyance, donc de valeur, dans la me-

sure où cette forme intervient. Par suite, l'application de cette hypothèse à un cas singulier, si concrète qu'elle puisse être par elle-même, manifeste également un risque, qui dépasse le réel, et qui fait intervenir la croyance.

Maintenant, si l'on tient compte de la difficulté de la vérification, cette croyance apparaît plus ou moins loin de la certitude : il y a évidemment moins de croyance dans la prévision du lever du soleil pour demain que dans l'imagination de vivants martiens. Cela tient à ce que l'habitude qui donne naissance à la loi du soleil est bien plus enracinée en nous que celle qui nous fait associer l'image de planète et d'atmosphère à celle d'animaux et de Mars. De même, nous ne risquons pas grand chose à penser que les hommes sont mortels (sans même faire intervenir la notion plus générale de vivant). Il n'y a qu'une différence de degré entre ces croyances, toutes s'opposant d'ailleurs à la certitude imposée par la perception.

2. La croyance accompagnée de désir ou de répugnance donne l'espérance ou la crainte. Mais ce sont là des propositions de psychologie empirique, qui ne nous intéressent pas. Nous tenons seulement à marquer qu'il s'agit de désir et non pas uniquement de plaisir, parce que la croyance comme telle ne suffit pas à soutenir l'élément de volition qui renferme l'espérance. En d'autres termes, ce n'est pas la volonté qui croit, c'est la faculté de connaître (transcendentale) réduite à l'imagination. La volonté de croire, distincte de l'espérance, est un état de conscience, plus compliqué, où le *croire* est un but, d'ailleurs distinct du je veux qui le pose.

3. L'individu dans le temps, en tant qu'il est le produit d'une décision qui accepte les diverses singularités proposées par l'actualisation des habitudes est l'objet d'une valeur.

On retrouve ici le fait de l'attitude empiriste, qui est bien en effet l'objet d'une décision, et non d'une certitude primordiale inéluctable.

4. On devra appliquer ce qui précède au *moi* lui-même.

PROPOSITION 19

Le réel, en tant que la discrimination des schèmes est arbitraire, apparaît comme une valeur.

En effet, le noyau du réel est la sensation, plus précisément les schèmes internes et en particulier les tactilo-musculaires. Mais le monde se compose d'objets réels singuliers, dont la singularité n'est pas expliquée par le sensible, et même quand le sensible la propose, c'est l'application de la forme qui la décide finalement, c'est l'unicité transcendente qui intervient. Par conséquent, on peut dire que si la

sensation (ou le schème) fonde seul le réel, elle ne suffit pas à le constituer puisqu'il faut encore le découper, le singulariser, et (si l'on parle en empiriste) l'actualiser. Comme c'est la forme qui s'en charge, sous le signe de la conscience transcendente, et par conséquent du sujet lui-même, on peut dire que le réel, réel par sa matière, est valeur par sa forme.

SCHOLIES. 1. Il est bien évident que cette valeur ainsi attachée au réel en tant que réel n'a pas du tout la même allure que celle du vrai dont il vient d'être question ni que la valeur en général (celle où entre la cénesthésie affective). En effet, l'arbitraire de la discrimination des schèmes signifie que la distinction de la forme et de la matière ne doit jamais être oubliée et que chacune garde ses propriétés, qu'elle impose à l'ensemble. Par conséquent, le choix du vrai (non perçu), en tant qu'il est vraiment choix et libre (et non tenu par une manipulation de concepts) ainsi que la détermination de la valeur proprement dite sont d'abord des valeurs, parce que c'est la forme qui soutient alors notre liberté. Mais on voit combien dans cette valeur du réel notre liberté est réduite, puisque le schème est là qui impose sa prééminence à la forme, celle-ci ne jouant plus qu'un rôle d'auxiliaire.

2. Répétons encore que cette liberté peut être attribuée au sujet, qui est de tous les phénomènes celui qui reçoit le plus les marques de la forme pure. C'est donc à lui que, dans une réflexion ultérieure, reviendra le rôle de découpeur du réel. Il n'y a plus d'inconvénient à le lui accorder.

3. Il y a un cas où le réel prend d'une manière évidente, et en dehors de toute discrimination des schèmes le caractère de valeur : c'est celui du doute cartésien. Le sujet agit bien alors en tant que libre, puisqu'il refuse le réel présent, ou du moins tout jugement (empirique) à son égard. C'est par là, on s'en souvient, que le Cogito s'élève d'un coup jusqu'à l'indubitable, c'est-à-dire jusqu'à l'absolu. Le Cogito a donc lui aussi l'allure d'une valeur, mais au point de vue pratique, c'est sans intérêt, puisque ce qui est refusé, c'est *tout le monde*, et qu'en définitive, ce refus n'a d'autre conséquence que d'amener la distinction philosophique de la forme et de la matière. Il faut le dire cependant, car lorsque la réalité est acceptée, on doit par symétrie, accorder que cette acceptation (totale) est aussi une valeur.

4. Ce qui précède nous permet de préciser le sens d'une expression que nous avons employée à plusieurs reprises. Nous disons que le réel provient de la prééminence de la matière, du schème, et la valeur de la prééminence de la forme. Que signifie ce mot *prééminence* ? Le transcendental comme tel ne nous l'indique pas, et du biais de la matière, ce ne serait qu'une métaphore. En fait, il s'agit, en vertu même de ce

que nous venons de dire, d'une valeur. Nous voulons dire que le choix, dans une situation donnée, entre un état de conscience qui fournirait une réalité et le même état de conscience qui fournirait une valeur, est la manifestation d'une valeur. On s'en rendra mieux compte si l'on songe qu'accorder la prééminence à l'un ou à l'autre élément revient à lui assurer une place privilégiée dans l'attention. Or l'attention est un état de conscience de valeur (volonté).

PROPOSITION 20

La valeur engendre un nouveau, qui n'est point celui du réel.

Il y a en effet deux sortes de nouveaux. Celui du réel ne peut venir que d'une attitude où domine le sensible, et surtout le sensible des schèmes internes, générateurs de réel. Et comme le réel est toujours présent, le nouveau du réel devra d'abord être renfermé dans le présent. Bref, c'est le privilège bergsonien (élan vital) qui le soutiendra. De fait, le moment présent est toujours nouveau, en tant que présent, quelle que soit la familiarité des objets ou des états qui le remplissent. La nouveauté des objets n'est d'abord qu'une abstraction de cet état primitif et fondamental. C'est pourquoi les empiristes classiques sont bien incapables de rendre compte de cette notion, une des plus importantes de la pensée, et il faut suivre ici M. Bergson. Le nouveau du réel est complété (mais seulement complété) par une comparaison où intervient l'imagination, quand l'intervention de celle-ci est possible, et de ce biais il apparaît comme l'objet d'une négation : on n'a jamais vu cela.

Le nouveau de la valeur en tant que valeur a besoin du présent de la conscience et renferme ce nouveau du réel. Mais il le dépasse aussitôt de tout ce dont la valeur dépasse le réel, à savoir de la prééminence de la forme transcendente. Ou, si l'on veut, le nouveau réel sert de matière au nouveau de valeur, mais ne se confond pas avec lui. L'absolu qui intervient ici et qui transpose le vivant et le vécu en non-vécu, fait du nouveau de la valeur un *idéal* dont ne saurait rendre compte aucune description du passé et du présent. Si la valeur, d'autre part, est bien la marque d'une tentative de satisfaction absolue, d'équilibre total de toute la personnalité, elle introduit en même temps dans la conscience le sentiment d'une impossibilité d'y atteindre réellement, dont est exempt le nouveau du réel. Dans la valeur où intervient activement l'imagination, comme dans la morale où la croyance, cette impossibilité apparaît moins, cachée par l'espérance. Mais lorsque l'imagination n'est plus qu'une auxiliaire, comme dans la création artistique ou certaines formes de croyance ou d'agitation morale, elle apparaît en plein et détruit tout repos, en même temps que

toute stabilité d'équilibre. Rien d'étonnant, puisque la valeur réalisée n'est plus une valeur, mais une réalité. Pratiquement, l'homme s'en tire, en fondant sans cesse de nouvelles valeurs. Dès lors, la solution reconnue la meilleure de tous temps, c'est de ne fonder qu'une valeur, un idéal assez éloigné du réel, pour que la déception du nouveau réel puisse être sans cesse méconnue par l'espérance, par le nouveau de cette valeur. Mais voilà qui déborde le cadre de cette étude.

PROPOSITION 21

Toute valeur pose une finalité, c'est-à-dire un ensemble de notions, qui correspondent ou non à des réalités, mais où le tout donne sa signification à chacune de ses parties.

En effet, puisque la valeur se rattache à la prééminence de la forme, l'unité transcendente qui soutient tout, doit se manifester par un caractère de ce genre : dès lors, c'est bien l'ensemble qui domine les détails, et chacun de ces détails, outre sa signification de réalité, en reçoit une autre, complètement indépendante, celle de sa propre valeur dans l'ensemble.

SCHOLIES. 1. Il ne faut pas d'ailleurs confondre cette dépendance du détail par rapport à l'ensemble, qui tient à la valeur et qui la manifeste, avec une autre sorte de dépendance qui fixe en partie la réalité même du détail dans l'ensemble. Cette dernière est sensible, réelle, et n'a rien à voir avec l'autre. Par exemple, un corps vivant n'est vivant que par l'harmonie réelle, physiologique de ses appareils et de ses fonctions, et chaque appareil ne vit que par la vie commune. Il n'y a cependant là aucune finalité, aucune valeur, mais seulement une concomitance de réels. De même une montre ou une machine fabriquée. (La mention de ces deux exemples ne devra pas faire croire que nous assimilions le corps vivant à une machine industrielle. C'est une autre question, et nous savons qu'il y a plusieurs sortes de réels).

2. La science et l'histoire qui ne s'occupent que du réel (et non de la valeur, même quand elles font l'histoire et la science des manifestations de valeur) ont toujours combattu avec beaucoup de difficultés la tendance à la confusion de ces deux sortes de dépendances du détail. La finalité a été successivement expulsée de toutes les sciences, et elle ne menace de subsister que dans les disciplines où les notions sont les plus compliquées. Elle doit en disparaître au plus tôt. La biologie de ce fait n'est pas encore entrée avec assez de franchise dans la voie d'une science positive, et elle garde trop de métaphysique, au sens péjoratif où Comte entendait ce mot. Que la science ait le droit de faire son profit de la dépendance sensible des parties par rapport au tout,

cela ne fait pas de doute, mais cela ne suffit pas à fonder une finalité de valeur, car ce n'est point cette dernière qui aide à trouver la vérité. Demander à quoi sert l'œil est une question scientifique à la condition de ne voir là que la recherche de l'union de l'œil, de sa collaboration avec les objets connexes, comme on demanderait : à quoi sert le grand ressort ?

3. Ce qui fait l'équivoque de cette notion d'*utilité*, c'est-à-dire en fin de compte de cette finalité dans le sensible, c'est qu'à propos de certaines réalités, on peut les considérer comme le produit d'une décision, qui a vu en elles un moyen pour atteindre certaines fins, c'est-à-dire en somme comme des manifestations de la notion de valeur. On a construit, acheté une montre pour savoir l'heure, parce qu'alors on considèrerait le fait de savoir l'heure à tout moment comme un but (une valeur désirable). Considération qui entraîne deux remarques. La première pour interdire de transposer une telle finalité à propos de réalités où une décision de ce genre est absente, et où par conséquent on ne peut l'insérer dans la chaîne des causes efficientes. Nous disons cause efficiente, parce que la décision qui est d'abord valeur, c'est-à-dire aspect de la conscience transcendente, devient une réalité quand elle prend conscience d'elle-même : ce n'est là qu'une application des rapports de la conscience transcendente et de la conscience empirique. La volition prend donc rang dans la chaîne des événements qui s'engendrent les uns les autres, effet de ce qui précède, cause de ce qui suit. Par conséquent, la volonté du sculpteur qui médite sa statue et qui la prévoit ne saurait du biais scientifique être nommée cause finale, ni l'image de cette statue, ni la statue elle-même une fois qu'elle est réelle.

Cette dernière affirmation nous amène à la seconde remarque.

PROPOSITION 22

La finalité ne peut être qu'interne.

En effet, puisqu'il s'agit ici de l'unité et de la conscience transcendentes, c'est-à-dire de la conscience qui englobe l'univers tout entier, et puisque la finalité est due à la prédominance (en vertu de cette unité) de l'ensemble sur les détails, il est évident qu'aucun de ces détails ne peut se substituer à l'ensemble. Or c'est justement ce que prétend la finalité externe : l'action d'un objet sur un autre, en dehors de tout lien de réalité et de communauté efficiente.

SCHOLIE. D'ailleurs cette illusion d'une finalité externe, liée à celle de but étranger aux moyens, n'a lieu que dans les exemples de valeur où l'ensemble peut s'étaler au long d'un temps, de manière que l'ima-

gination peut en séparer les différents détails, par exemple le but et les moyens, en d'autres termes, dans les valeurs où l'action intervient et en tant qu'elle intervient.

Il est facile alors de démontrer cette illusion. La conscience transcendente qui pose cette valeur, en pose tous les éléments d'un seul coup, tout comme elle pense en un seul moment — le moment transcendantal — tous les moments du temps. C'est pour cela qu'il n'y a de finalité qu'interne.

Mais la conscience transcendente ne peut être saisie comme telle. Lorsqu'elle essaie de se reconnaître, elle ne rencontre que la conscience empirique, un phénomène, qu'elle place inéluctablement dans le temps, puisqu'il n'y a qu'un temps et que tous les phénomènes doivent s'y loger et s'y dater. De telle sorte que tout l'ensemble qui formait dans la conscience transcendente une finalité (interne) prend place à cette date, à côté des autres événements singuliers. Ainsi l'action réelle, une fois faite, apparaît tout comme le but atteint, extérieur à la décision qui l'a résolue. Mais comme cette décision en tant que telle garde en elle du transcendantal et de l'absolu, le but apparaît à la fois comme liée à elle dans la pensée totale de l'opération, mais cependant comme séparé d'elle. De là, la notion de cause finale, qui est proprement contradictoire.

PROPOSITION 23

Le jugement de valeur ne prend sa signification de valeur que par la conscience empirique.

En effet, le jugement de valeur correspond à un acte libre, par la prédominance du transcendantal sur le sensible. Mais justement à cause de cela il est insaisissable comme tel, et ne se comprend que replacé dans le temps comme un mouvement de la conscience empirique. Cette transposition est évidemment la même que celle de la conscience dont on a parlé plus haut. Penser, c'est penser qu'on pense. De même agir, c'est penser qu'on agit. Etre libre, c'est soutenir l'acte libre par la pensée qu'on est libre.

PROPOSITION 24

Mais dans ce dédoublement par la conscience empirique, et en tant que ce dédoublement est inéluctable, la valeur perd son caractère de valeur pour devenir un objet de spectacle, de connaissance.

En effet, la conscience empirique n'est jamais qu'objet de spectacle, en tant que phénomène replacé sur le même plan que le monde.

C'est pour cela que l'activité, la liberté de la conscience transcendente, quand elle essaye de se saisir elle-même, de se connaître comme connaissante, ne rencontre plus que ce qu'on est bien obligé d'appeler par opposition la passivité de la conscience empirique. Donc le fait même pour la valeur, de changer de plan et de passer du transcendantal à l'empirique lui fait perdre son caractère de valeur.

SCHOLIES. 1. Il faut d'ailleurs préciser : le mot de valeur ici désigne la conscience transcendente tout entière, par conséquent le sujet, la personne empirique à qui elle est rapportée. Donc, ce qui est transposé, ce n'est pas seulement l'objet de valeur qui donne son nom à l'état de conscience considéré, mais l'état de conscience tout entier. On n'oubliera pas cette remarque quand il faudra expliquer que le mot de valeur puisse s'attacher à la valeur financière. En fait, le prix que je veux donner pour acquérir un objet, correspond à une appréciation (que l'on doit rapporter à l'activité morale, en tant que recherche de l'utile). Ce prix peut être ou non le résultat de délibérations antérieures, peu importe : en tant que je le pose, il pose une valeur. Le mot est donc bien à sa place. (D'autant mieux que c'est probablement cet usage du mot qui a enrichi le vocabulaire philosophique pour désigner l'objet général de notre étude.) Mais en tant que je donne ce prix, il devient l'objet d'une constatation, et comme tel il se replace dans le temps, dans la chronologie, où l'historien et l'économiste iront le rechercher. Et l'un et l'autre pourront retenir de lui soit ma volonté de donner tant d'un objet que j'achète, soit la somme matérielle ainsi fournie. Il paraît plus commode de retenir la somme elle-même. Mais des deux tendances ainsi posées de la science des Richesses, l'une la théorie mathématique, l'autre qui s'efforce de comprendre et d'expliquer d'abord les volontés, il nous semble que la seconde est seule capable d'épuiser la question.

2. La valeur est de contemplation (spectacle) ou d'action (mouvement). Dans les deux cas, comme on vient de le dire, ce qu'il y a de libre en elle, d'actif (au sens transcendantal) disparaît et se cache derrière l'allure passive de l'empirique. Mais la valeur d'action (mouvement) perd quelque chose de plus : non seulement son caractère de liberté, mais son caractère d'action, de mouvement (kinesthésie, sens musculaire au sens de déplacement spatial du corps), pour prendre celui d'objet de spectacle, c'est-à-dire du donné d'une autre sensation que kinesthésique. Ainsi la valeur morale dont l'élément sensible principal est un composé de mouvement (ou de commencement de mouvement) et d'image (celle du but, de la fin) (et c'est dans ce commencement de mouvement que réside l'*intention*, qui en tant que telle, *vaut* le fait), devient par cette transposition le spectacle d'une volonté, et non plus la volonté elle-même. Ce commencement d'action n'est plus mouvement, mais objet d'une sensation qui le donne en

tant que spectacle comme un état du corps : c'est alors qu'on a affaire à cette espèce de *bonne intention* inerte et digne de l'enfer. Bref, ces deux caractères de liberté et d'action qui déterminent certaines valeurs se transposent dans la conscience empirique en spectacle et en spectacle passif. Aussi, c'est le mot *penser* qui intervient quelle que soit la valeur dont il s'agisse, quand la conscience empirique intervient ainsi pour la soutenir : agir, c'est penser qu'on agit, croire, c'est aussi penser qu'on croit, admirer ou créer, c'est encore *penser* qu'on admire ou qu'on crée.

3. Cette analyse permet d'élucider un point que nous avons dû négliger dans notre ouvrage : *Allure du Transcendental*. Il s'agit des sensations internes de mouvement (kinesthésiques) et des musculaires de tension. Comment se fait-il qu'elles puissent rentrer en tant que connaissance dans l'harmonie de la conscience, alors que leurs données sont évidemment et, semble-t-il, exclusivement de la tension et du mouvement ?

La réponse est assez délicate, comme tout ce qui touche aux fondements du sensible. Originellement, elles sont mouvement et tension et c'est le caractère qu'elles garderont quand elles entreront dans la composition du Jugement transcendantal de valeur d'action. Mais le fait d'être saisies ensuite dans la conscience empirique, en les plaçant au milieu d'un spectacle, les rend objets de spectacle elles-mêmes. Donc une première réponse à la question posée se formulerait ainsi : la sensation par elle-même n'est peut-être ni de mouvement, ni de tension, ni de contemplation, et c'est l'attitude sous laquelle on la considère, qui seule, lui donne tel ou tel caractère. Transcendentale, schème, elle est action, mouvement. Empiriquement, elle n'est plus qu'objet de contemplation, passivité.

Mais on voit immédiatement l'insuffisance et la fausseté de cette réponse. Car si ce n'était qu'une différence d'attitude (solution tentante pour une philosophie dont la thèse majeure est la distinction des attitudes), on ne comprendrait plus comment le transcendantal pourrait suffire pour distinguer dans les valeurs celles de contemplation et celles d'action. Il faut donc revenir aux sensations elles-mêmes et leur accorder une signification originale irréductible.

Nous devons dire alors que la sensation kinesthésique ne peut être que mouvement et non spectacle, et que par conséquent, lorsqu'elle devient spectacle — en étant transposée dans la conscience empirique — ou semble le devenir, c'est qu'elle est doublée d'un élément qui s'attache à elle, et qui est un élément de spectacle : sensation visuelle par exemple, ou image. Autrement dit, la sensation de mouvement ne peut être que de mouvement. Mais le mouvement qu'elle donne peut être en tant que déplacement dans l'espace, objet d'un autre élément qui le donne comme un spectacle. De fait, une intros-

pection attentive nous en persuade aisément : nous ne faisons pas un geste qui ne soit doublé d'une perception ou d'une image (visuelle surtout).

Mais l'introspection nous donne encore autre chose. La sensation kinesthésique est une sensation interne, et comme telle, elle est naturellement doublée d'une sensation cénesthésique, qui, elle, est de nature sensation de connaissance. Il est donc possible qu'en passant à l'attitude empirique, elle devienne par un de ses aspects objet passif en tant que transposé, et de spectacle, en tant que cénesthésiquement.

4. Nous en dirons autant de l'affectivité. C'est bien comme on a dit un aspect de la cénesthésie, mais non de la cénesthésie de réalité. Celle-ci la double donc et permet au sujet de prendre conscience de son plaisir ou de sa douleur. Ce qui n'est pas sans importance en ce qui concerne le jugement de goût.

Lorsqu'inversement on passe du phénomène (connu) à la valeur, les éléments actifs et affectifs reprennent leur originalité. La valeur est toujours valeur avant d'être connaissance.

5. Ce rôle spécial de la cénesthésie, *sens commun* nous fait retrouver une proposition de l'*Allure du Transcendental*, à savoir que la cénesthésie est le fondement de la conscience, et que tout par cela prend le caractère de connaissance. D'où l'importance du mot *penser* dans la philosophie. L'analyse de la valeur et des commentaires précédents nous forcent à mettre à son niveau, en ce qui concerne la valeur, les mots d'action, de création, de foi, d'admiration.

PROPOSITION 25

La négation de la valeur (cela n'est point juste, point beau) et sa limitation (cela est injuste, laid, faux) ne sont connaissables que par ce détour de la conscience empirique.

C'est évident pour la négation, puisqu'il n'y a négation que par l'écartement, l'éloignement d'un jugement empirique, transposition d'un jugement transcendantal de valeur. Ce l'est aussi pour la limitation, puisque la limitation n'est qu'une négation fixée dans et par l'univers du discours.

SCHOLIES. 1. Négation et limitation de la valeur sont donc, en tant que telles, des jugements de connaissance (et non de valeur). On pourra être étonné d'une telle conséquence, puisqu'il semble au contraire que la réaction contre le laid, l'injuste ou le faux est immédiate. Mais à bien regarder, il n'en peut être autrement que ce que nous disons; car cette réaction, cette révolte, qu'il ne s'agit pas de nier ici, en tant qu'elle est immédiate est *positive* et n'apparaît dirigée contre les non-

valeurs qu'après réflexion, c'est-à-dire transposition à l'empirique. Et c'est bien elle qui constitue le noyau du jugement de valeur, avant cette réflexion. On peut encore dire que le bien, le beau, le vrai (de croyance) sont immédiats et que c'est précisément cette immédiateté qui fait en eux le beau, le vrai, le bien. De ce biais, le mal, le laid, le faux n'ont aucune signification transcendente : ils n'existent pas, pourrait-on dire, en donnant au mot exister un autre sens que le sens phénoménal. Il vaut mieux dire : ce n'est rien, comme fait Spinoza.

2. Leibniz est très conséquent avec ces certitudes quand il dit que Dieu crée le meilleur : le mal n'est qu'une illusion empirique de notre part. Dieu ne peut pas faire autrement en admettant qu'il puisse créer quelque chose, puisqu'il est unique. La faiblesse de l'argument vient de ce que, la discrimination des schèmes étant arbitraire, la matière qui est *bien* pour l'un est *mal* pour l'autre. L'affirmation revient donc à dire que Dieu crée (ou soutient) l'unique (ni bien, ni mal, forme vide), ce qui est évident puisqu'il est unique, et qu'en vertu de cette unicité même, lui et sa soi-disant créature se confondent (1).

On fera les mêmes raisonnements à propos du beau et de la foi. Toutefois, ils ont moins d'acuité que pour le moral, parce que le moral porte sur le réel phénoménal (tactilo-musculaire).

3. La remarque précédente ramène l'attention sur ce fait qu'on ne doit pas tenir compte ici de la matière de la valeur. Tout ce que nous avons dit se joue entre les deux attitudes, transcendente et empirique, et non entre les *choses*.

PROPOSITION 26

La valeur, replacée dans le temps, et prenant l'aspect d'une réalité, peut être étudiée comme telle, soit sous le biais de l'histoire, soit sous le biais de la science.

Proposition évidente d'après ce qui précède. On y a fait allusion plus haut à propos de la valeur financière.

Mais il faut en étudier les modalités. Elles varient en effet sui-

(1) Le mot meilleur exigerait en plus une seconde série de commentaires pour le distinguer du mot *bien* qui seul est légitimé par l'unique transcendantal. Meilleur implique en effet qu'il y a plusieurs mondes *possibles* et que Dieu choisit au mieux. Ce que nous avons dit au chapitre 12 de notre ouvrage, *Allure du Transcendantal*, montre suffisamment l'inanité de cette métaphysique des possibles. Le virtuel (et le possible qui en est une suite) ne saurait être la matière primitive, et il y a ici une inadmissible transposition du plan humain au plan divin. On aura remarqué, sur le *Tableau de la Filiation des Notions*, qui termine le dit ouvrage, que le circuit des concepts et de la science ne se ferme, par la réactualisation, que sur les qualités et objets spatiaux qui lui ont donné naissance, et non sur le Tout (la Conscience transcendente).

vant que dans ce passage du transcendantal à l'empirique on prétend (implicitement ou non) retenir plus ou moins de liberté de l'acte libre.

Il est certainement impossible de retenir tout, c'est-à-dire le transcendantal de l'acte libre. Mais si on ne peut le saisir sans le replacer dans le temps et le dénaturer, on peut tout au moins avec des mots, essayer de rappeler son origine, comme pour protester contre les réductions ultérieures à la pure matière.

On placera d'abord l'acte libre dans le temps, à une date, en l'y attachant par son aspect sensible, un geste, une image, une perception. Mais on le qualifiera de manière à rappeler qu'il n'est pas phénomène. Le mot de liberté y prend dès lors la signification la plus fréquente. On parle d'inspiration, de révélation intérieure, d'enthousiasme (un dieu en soi), d'exaltation (s'élever au-dessus de soi), etc...

Les amateurs de rigueur ne comprennent pas cette alliance, cette fusion des deux domaines; et ce refus peut être admis puisqu'en fait ce ne sont pas des domaines distincts, mais des attitudes différentes et par là incommunicables. Leurs reproches de contradiction seront donc toujours aussi fondés qu'inutiles. Nous ne penserions pas, si nous ne pensions pas d'abord cette liberté, dont le Cogito cartésien n'est qu'une manifestation, tel qu'il jaillit du doute, et associé au *je*.

Cette liberté absolue, transposée ainsi dans le temps se manifeste par deux caractères, que produit le contraste entre le transcendantal et l'empirique. D'une part le caractère d'imprévisibilité qui s'attache à l'acte libre. Et d'autre part, la certitude, dans la conscience du sujet, de la réussite, s'il s'agit du moral (action); de la vérité, s'il s'agit de la foi; de la beauté, s'il s'agit de l'esthétique. Le monde empirique n'offre en effet que les moyens, que néglige complètement le transcendantal venu d'ailleurs. En dépit de l'apparence, ces deux certitudes ne sont pas contradictoires.

Sur un plan plus rapproché de l'empirique mais qui tient encore au transcendantal, nous pouvons former la notion d'un acte libre, manifesté par l'harmonie réelle, toujours sous le signe de l'unité et de l'unicité absolues, de tous les éléments sensibles que l'introspection peut saisir dans la conscience empirique. Chaque aspect de la valeur correspond bien à un aspect de la liberté, mais tous apparaissent composés de sensibles. Nous étudierons plus loin en détail l'acte libre de valeur morale.

Maintenant, on peut demander pourquoi cette composition des sensibles doit être harmonieuse pour qu'on puisse dire qu'elle se rapproche le plus possible du transcendantal, car la discrimination des schèmes étant arbitraire, rien n'oblige à soumettre aux formes pures une harmonie, plutôt qu'une dysharmonie. A cela il faut répondre que si la discrimination des schèmes est arbitraire, il n'en faut pas moins une matière à la forme pure pour soutenir la conscience; puis que,

étant donné la multitude des schèmes, cette conscience se rapprochera d'autant plus du *Tout* qu'elle sera plus ample et qu'elle contiendra clairement le plus possible d'éléments. Or, il n'y a que l'harmonie de ces éléments qui puissent atteindre à ce résultat. C'est par cette harmonie des sensibles que le *caprice*, qui pouvait apparaître lors de la transposition brutale du transcendantal à l'empirique, disparaît pour faire place à l'acte libre, humain par excellence. C'est la liberté que cherche à déterminer le juge quand il établit une responsabilité. Les moyens et les modalités de cette détermination n'ont pas à être étudiés ici.

Si maintenant on abandonne complètement, lors de cette transposition le rôle transcendantal des formes pures, on ne rencontre plus que du phénomène et aucunement de la liberté. Il n'y a plus de place que pour le déterminisme (science) et la fatalité (histoire).

Cependant, le privilège bergsonien des sens internes donne encore l'occasion, ou semble la donner, de dresser une apparence de liberté dans le monde des phénomènes. Il soutient en effet la notion de *spontanéité* de la vie, qui oppose le vivant à l'inertie du non-vivant. C'est sur cette spontanéité que reposent toutes les thèses bergsoniennes. Nous savons pourquoi il nous est impossible de les adopter : il faudrait assimiler le privilège de la vie (sur les autres qualités sensibles) à une propriété transcendentale, ce qui est impossible. Sans doute, cette spontanéité est logée dans le présent et ne peut en sortir, ce qui semble la délivrer de toute liaison avec le monde. Mais elle n'est tenue au présent que parce qu'elle le soutient elle-même, parce qu'il faut bien qu'un élément sensible se charge de fonder le présent phénoménal. L'acte libre, lui aussi est présent et ne peut être que cela, mais du biais transcendantal. D'autre part, le mot *élan vital* est une métaphore que la doctrine ne peut nous faire prendre pour une réalité. Le mot élan invoque une impulsion, un mouvement, qui nous ferait passer d'un moment à l'autre. Or, ni par la cénesthésie, ni par le muscle, on ne *saute* d'un moment à l'autre, du présent dans l'avenir. C'est un passage d'imagination, reconstruit secondairement. Et d'ailleurs, même ainsi, il n'a rien de commun avec le passage d'un mobile, animé ou non, d'un endroit à l'autre. La spontanéité de la matière vivante est une de ses propriétés, la principale, mais au regard du transcendantal, elle n'a pas plus de dignité que n'importe quelle autre, fournie par la cénesthésie ou par les sens divers.

Ceux qui refusent toute liberté considéreront alors ce que nous avons nommé ainsi comme un moment et un contenu de moment analogues aux autres. Mais les uns resteront psychologues (empiristes) et l'on connaît le faux équilibre de leur position. Les autres plus conséquents refuseront même toute pensée et n'accepteront que des rapports matériels, sensibles,

Les *sciences morales* qui étudient méthodiquement les rapports sociaux en tant qu'y intervient la notion de liberté seront donc traités de diverses manières, suivant les tempéraments de ceux qui les étudient. Remarque qui suffira au disciple pour tirer de tous les ouvrages de cette sorte le maximum de profit.

PROPOSITION 27

Les valeurs ne peuvent être classées que par leur matière.

En effet, la forme transcendente fait la valeur, par sa prédominance, dans l'état de conscience, sur la matière. Comme cette forme est unique et vide par elle-même, la différenciation des valeurs et leur classement ne peuvent se faire que par la matière.

PROPOSITION 28

La matière de toute valeur comporte nécessairement des sensations internes.

En effet, en tant que liée à la prééminence de la forme, la valeur est en dehors de tout réel (puisque le réel est d'allure sensible). Mais alors, non seulement elle n'est que théorique, mais elle n'a même aucune signification, puisque la forme seule est incapable de créer un état de conscience. Il faut pour que le jugement de valeur ait une réalité que sa matière comporte ce qui fait la réalité du monde, c'est-à-dire finalement des sensations internes.

SCHOLIE. C'est d'ailleurs par elles que l'acte libre qui pose une valeur s'introduira dans le monde des phénomènes. Le cénesthésique vital, réel est doublé naturellement du cénesthésique affectif. Nous retrouvons ainsi un aspect connu de la valeur. Mais l'acte de valeur est d'abord un acte libre.

PROPOSITION 29

Toutes les matières du sensible ne sont pas capables de fournir une valeur.

En effet, la valeur s'exprime dans la conscience par la liberté, c'est-à-dire par la délivrance à l'égard du réel, puisque le réel est fatal ou déterminé. Par conséquent la valeur, tout en utilisant la cénesthésie et les sens internes pour entrer dans la réalité de la conscience,

doit s'en détacher le plus possible pour être vraiment une valeur. Cela ne peut se faire qu'en ayant recours au périphérique, et encore au périphérique capable de s'éloigner le plus possible de la cénesthésie et des sens internes. Ces conditions restreignent de beaucoup le champ des valeurs par rapport à celui des réalités (quand on compare leurs matières).

PROPOSITION 30

Il n'y a de valeur que par la liaison, sous le signe de l'absolu transcendantal, du cénesthésique et d'un périphérique que l'éducation individuelle ou sociale aura le plus éloigné de l'état de sens interne.

Cette proposition résulte directement de ce qui précède. Marquons seulement que l'expression: « aura le plus éloigné... » est et ne peut être que vague, de telle sorte que la valeur jouit, en ce qui concerne sa matière, entre le pur cénesthésique et le périphérique le plus éloigné, d'un registre assez étendu et sans limites précises. C'est dans ce registre que doivent prendre place les différents aspects de la valeur. Nous ne pourrions ici nous occuper que des principaux.

SCHOLIES. 1. C'est dans l'étendue de ce registre que l'on placera également les différences qui distinguent, à propos d'une même sorte de valeur, les états extrêmes. Cette distance est quelquefois si nette qu'on croirait bien plutôt à une séparation qu'à une gradation. En fait, on devra toujours chercher la continuité (ou la plus grande continuité possible), en étudiant, dans l'introspection de ces états de conscience, les doses respectives (si l'on peut ainsi parler) de cénesthésique et de périphérique.

Entre l'agréable et le beau, il n'y aura donc pas, au moins de ce biais, une différence de nature, mais il est possible d'établir, par exemple, à propos de la musique, une série d'intermédiaires (dont l'ordonnance varierait avec les auditeurs) depuis le plus *grossier* de l'agréable jusqu'au plus *fin* du beau, depuis un son placé très près du bruit jusqu'à un autre où l'oreille semble jouer seule et ne prendre appui sur le cénesthésique que comme sur un prétexte, tout en en éveillant bien entendu l'aspect affectif.

De même, en ce qui concerne la valeur morale, si on analyse, élément après élément, le désir et la volition, on pourra bien trouver des discontinuités, puisque les éléments sont irréductibles les uns aux autres. On le verra plus en détail prochainement. En fait, dès que le désir est conscient, on trouve déjà en lui tous les éléments de la volonté, avec cette différence que le cénesthésique, le musculaire et le kinesthésique l'emportent nettement sur le visuel imaginé, au point d'en obscurcir et d'en effacer une grande partie, tandis que, dans la

volition, tout l'interne, bien équilibré, est pour ainsi dire au service du but à atteindre (visuel imaginé) considéré dans l'harmonie totale de la conscience. Nous verrons plus tard le parti que l'on peut tirer de cette différence pour connaître une nouvelle manière d'opposer le désir et la volonté.

On fera les mêmes réflexions à propos de la croyance, sur la différence qui sépare l'extase de la foi purifiée. L'extase, qu'on a pu traiter sans paradoxe d'état pathologique, apparaît à l'analyse des confessions comme un état où domine (bien qu'il soit en tant que valeur soumis à la forme pure) le cénesthésique : celui-ci tend à évincer tous les périphériques, qui ne sont plus que des prétextes, même quand ils donnent le nom à l'état entier. Au contraire, la foi purifiée, tout en gardant son appui affectif (sans lequel l'état ne pourrait pas porter le nom d'acte de foi) s'étaye solidement sur la contemplation des images, des mots et des relations entre leurs objets, contemplation qui en fait vraiment un monde à part.

2. Il y aura donc des états agréables qui ne comporteront pas de progrès vers le beau. Ce sont ceux où le périphérique est incapable de se détacher du cénesthésique, comme le toucher : le chatouillement, même agréable, est entièrement étranger à la valeur du beau. D'autre part, la danse, pour le danseur, est agréable, excitante, enivrante, mais cette gamme de gradations passe à côté du beau. La danse n'est *belle* que pour le spectateur. Même si on tient compte de la *réflexion* sociale (le danseur prenant plaisir secondairement à figurer le *beau* aux yeux des spectateurs), on ne saurait confondre avec le sentiment du beau cette addition de plaisir (où entrent cependant des périphériques) à l'état primitif, si intense que devienne celui-ci.

Mais s'il y a agréable sans beau, il n'y a évidemment pas de beau sans agréable. Mêmes réflexions pour la volonté et la foi.

3. Le sublime. Le beau apparaît donc en fin de compte comme un état d'équilibre entre le cénesthésique et le périphérique, dans la mesure où celui-ci s'éloigne le plus possible du cénesthésique de réalité, tout en éveillant l'affectif. De telle sorte que chaque valeur, tout en prenant assise sur le cénesthésique correspondant, et par là sur le cénesthésique tout court, apparaît bien distincte de la valeur voisine, et donc irréductible.

Mais il arrive, rarement il est vrai, que ce cénesthésique de réalité qui ne servait en somme qu'à introduire la valeur dans le champ de la conscience, prend ou reprend plus d'intensité, et exalte ainsi l'affectif qui lui est lié. A ce moment, l'équilibre a tendance à se rompre aux dépens du périphérique et au profit du cénesthésique. Si le périphérique ne disparaît pas, s'il cède simplement de son importance au cénesthésique, si l'intensité maxima se maintient entre les deux aspects

du cénesthésique (affectif et réel), le sujet connaît le sentiment du sublime.

D'où diverses constatations qui, de prime abord, sont bien paradoxales :

Les sublimes de toutes les valeurs ont tendance à se rejoindre et à se confondre dans le cénesthésique.

Le sublime dépasse le beau, le juste, la foi, mais non de la même manière que le beau dépasse l'agréable, la volition, le désir, la foi, l'extase. Il serait plutôt un retour vers les formes inférieures exaspérées, mais avec cette correction fondamentale qu'en lui demeure le souvenir vivant du périphérique de la valeur qui lui a donné naissance. C'est pourquoi il n'y a pas, pour le danseur, de sublime de la danse.

Le sentiment du sublime, par la prédominance du cénesthésique, laisse sans parole et sans voix celui qui le ressent.

La valeur du sublime est de contemplation.

Le sublime porte toujours menace à notre liberté, par ce retour du cénesthésique.

C'est d'ailleurs un état forcément très rare, car il ne semble pas (c'est une question que les physiologistes auront à résoudre) que l'aspect affectif et l'aspect de réalité du cénesthésique puissent facilement s'exaspérer ensemble.

PROPOSITION 31

Il n'y a de valeur qu'à propos du périphérique visuel, auditif, et de l'imagination correspondante.

En effet, il n'y a que le visuel et l'auditif, parmi les périphériques, qui puissent se détacher du cénesthésique (tout en éveillant l'affectif) pour sauver le sentiment de liberté nécessaire à l'affirmation d'une valeur.

SCHOLIE. Il est naturel que les valeurs n'aient pas la même allure suivant l'un et suivant l'autre.

La donnée auditive n'est pas *liée* naturellement, ses éléments ne sont pas susceptibles d'être compris en une ou plusieurs séries dimensionnelles, et quand ils le sont artificiellement, par exemple grâce aux instruments de musique, cette liaison est unidimensionnelle. Il suit que la chose auditive apparaît très près de la cénesthésie et que ce ne peut être qu'un dressage prolongé, suivi d'une éducation constante qui la détache du corps. Ce caractère est encore accentué par le fait que le périphérique ne joue pas, ici, d'une façon constante, mais par intervalles (au contraire de la surface visuelle, qui joue un rôle de conservation de tous les éléments psychologiques qui lui sont associés). Nous

avons rappelé ailleurs que le grand éducateur de l'oreille, c'est en vérité le groupe social, parce que les communications entre les personnes se font par elle (associée au musculaire de la gorge), soit d'abord pour les travaux en commun (commandement), soit pour les entretiens particuliers (conversations).

Il en résulte que tout ce qui est de valeur, dans les données auditives, sera d'abord d'ordre social, même si par la suite (et c'est évidemment inéluctable) un retrait individuel se produit. Qu'il s'agisse d'une valeur auxiliaire comme l'ordre (je veux) dans la valeur morale, ou des paroles comme dans la croyance, ou d'une valeur principale, comme celle des beaux-arts littéraires ou musicaux, c'est d'abord le social qui les détermine. Entendons qu'il ne se contente pas de les trier une fois créée leur matière (cette création pouvant être en ce qui concerne la vue, rapportée à l'individu), mais qu'il contribue à les créer comme tels, et que sans lui, il n'y aurait pas plus de chose et de valeur auditives que de conscience. Bien entendu, la forme de la valeur l'absolu transcendantal n'est pas d'origine sociale, et c'est l'erreur de Durkheim d'avoir laissé croire qu'il en pouvait être ainsi. Mais il n'a pas tort de mettre le social à l'origine de la matière de la valeur, pour expliquer, au delà de son développement, sa genèse elle-même.

PROPOSITION 32

CLASSEMENT DES VALEURS

Dans ces conditions, l'ensemble des valeurs peut se classer en faisant jouer successivement les sens internes et les périphériques, et en épuisant la liste de ces derniers à propos de chacun des trois autres.

Nous aurons ainsi le tableau de base à double entrée de la page 40.

SCHOLIES. 1. Il faut entendre ce tableau comme un tableau de base, c'est-à-dire comme donnant seulement dans chaque ordre de valeur les éléments dominants, sans trop s'occuper des éléments auxiliaires qui donnent à la valeur considérée son allure complète. Par exemple, la croyance et la rêverie, valeurs d'imagination à base cénesthésique engageant souvent comme élément auxiliaire la kinesthésie (sourires, mouvements, paroles, marche, etc...), qui évidemment n'est pas le plus important de l'état de conscience, mais qui en garnit et en étoffe l'armature, soit aux yeux des spectateurs, soit à l'introspection du sujet.

2. Ici, doit prendre place une remarque déjà faite à propos de la conscience en général, que tout état de conscience est un ensemble harmonieux de sensations et d'images, que par conséquent, il est vain et peut-être faux d'isoler certains détails, en définissant l'état par cet

TABLEAU SOMMAIRE DES VALEURS

	OREILLES	YEUX	IMAGINATION
Sensations <i>cénesthésiques</i> proprement dites. (Valeurs de contemplation)	Audition de musique, poésie, prose (Avec le soutien du rythme) Soutenues souvent par l'aide d'un geste commençant et d'une tension musculaire.	Contemplation d'architecture, peinture, dessin, sculpture.	Croyance Rêverie Espérance passive
Sensations <i>kinesthésiques</i> musculaires associées à leur <i>cénesthésique</i> et aux <i>périphériques</i> indiqués dans les trois colonnes (Valeurs d'action) La distinction du musculaire et du kinesthésique sans être factice est moins importante ici que dans l'inventaire général des sensations.	Créations musicale et littéraire (Tension de l' « Inspiration ») Acteur, Chanteur, Joueurs d'Instruments.	Création d'architecture (construction), de sculpture Création de peinture (prédominance de la couleur) et de dessin (trait, geste).	Décision morale (Espérance active) Commencement d'exécution du « Je veux » lié à l'image du but. Tension du « Je veux » liée à l'image du but.

isolement, qu'il faut considérer l'ensemble comme une hiérarchie dominée par l'importance de certains éléments, et soutenue par l'aide de tous les autres. Par exemple, l'artiste créateur crée avec ses muscles, ses oreilles et ses yeux beaucoup plus qu'avec son imagination ; mais il n'est pas douteux non plus que l'imagination lui est utile inéluctablement, que les images, sporadiques ou suivies, associées à son geste, à sa parole, à sa vue accompagnent ses créations et les rendent plus claires à sa conscience. Folle du logis quand elle est seule (le rêveur ne crée rien), mais servante fidèle et utile quand elle est bien encadrée.

Il conviendrait donc, pour prolonger ce tableau, de faire à propos de toutes les valeurs ce que nous venons d'esquisser à propos de celles-ci, et par une introspection bien conduite, de déceler et de décrire cette hiérarchie des éléments matériels dans la conscience. C'est d'ailleurs ce que font spontanément tous les psychologues et tous les romanciers qui traitent de ces questions.

3. Le social se réfléchit toujours sur l'individuel. Nous en verrons sommairement un exemple plus loin.

4. Enfin, il faut se souvenir des propositions 23 et 24. Non seulement la conscience empirique permet à la valeur de s'affirmer, mais elle la renforce et elle est capable, comme telle, de donner naissance à une autre valeur, que l'on traitera de secondaire, qui n'a pas pris place dans ce tableau, mais qui n'en est pas moins une valeur. La Critique esthétique en est un bon exemple. Mais elle n'est pas le seul. Les Traités de Morale, même s'ils n'ont aucune influence sur le lecteur (rien d'étonnant, puisqu'il ne s'agit plus que de connaissance et non d'action), peuvent manifester une valeur certaine, non seulement esthétique, mais si l'on veut morale, par la force et la conviction de leur auteur. De même, les Sermons, non pas considérés comme une œuvre d'art littéraire (c'est un tout autre point de vue et souvent très différent de celui du prédicateur) mais comme renforçant l'idéal, chez l'auditeur, d'un sentiment que sa foi individuelle ne connaissait pas encore. On multiplierait aisément ces exemples : la *petite histoire* du tableau de genre ou des grandes toiles historiques, le titre d'un morceau musical, évocateur d'images. Rien n'est à négliger dans ces à-côtés de la valeur.

PROPOSITION 33

Les valeurs n'ont pas une égale importance pratique.

En effet, si la valeur ne dépendait que de la forme, c'est-à-dire du transcendantal, de l'absolu, toutes les valeurs joueraient le même rôle dans la conscience. Non seulement, elles auraient, comme elles ont, une égale dignité, mais aussi une égale existence.

Il en serait de même si le cénesthésique seul intervenait. Chaque individu choisirait telle valeur suivant son tempérament sans qu'on pût songer à une règle générale. Mais comme les sens musculaire et kinesthésique sont aussi donneurs de réalité, et que, en tant que tels ils introduisent également de la valeur dans le cours des phénomènes, ils vont en vertu du privilège musculaire qui joue à l'intérieur même du privilège bergsonien, fournir une valeur privilégiée parmi les autres, en tant que cette valeur crée ou tend à créer du réel.

PROPOSITION 34

La valeur morale tend à orienter toutes les autres.

Cette valeur privilégiée, c'est la valeur morale. L'expression *tend à orienter* doit se comprendre ainsi. Chaque valeur a d'abord sa signification propre, croyance, création, contemplation, et elle se suffit à elle-même, en ce sens qu'elle fournit une expérience complète, où le sujet peut penser qu'il pourrait rester indéfiniment, parce qu'elle n'a besoin en somme de rien d'autre pour être ce qu'elle est.

Mais l'équilibre de conscience qu'elle supporte ainsi est instable. Car le réel, c'est bien d'abord sans doute le cénesthésique et vivre est une sensation cénesthésique. Mais comme il y a d'autres objets que le corps et que leur réalité se connaît par le privilège tactilo-musculaire, vivre, c'est en fin de compte, agir. Et ainsi, quelle que soit la valeur considérée, elle tend à se marier avec la valeur d'action, la valeur morale.

Il est vrai que se marier ne signifie pas nécessairement se subordonner. On peut très bien imaginer une vie consacrée entièrement à une certaine valeur, la valeur d'action n'étant qu'une auxiliaire et un moyen, en vue de l'autre, qui reste seule fin. Mais on va voir qu'il n'en est pas tout à fait ainsi.

D'abord il reste certain que pour vivre, il faut agir, c'est-à-dire faire certains mouvements en vue de la vie elle-même, se nourrir, par exemple, ou se protéger contre l'extérieur. De plus, même si le but dernier est de contemplation, le fait même que l'action, le geste conscient détermine alors le réel de la vie que l'on mène (même en tant que moyen) entraîne cette conséquence que ce sera toujours à l'action qu'on s'en référera pour connaître et apprécier la contemplation. A tel point que le sujet regardera aussi comme *juste et bien* de contempler, alors que ce sont là des mots qui appartiennent au vocabulaire moral.

De telle sorte que ces mouvements auxiliaires de la contemplation finissent par se loger sur le même plan qu'elle en lui donnant l'allure morale que par elle-même elle n'a pas. Un artiste croit moral de vivre pour son art, et ce qu'on appelle morale dans d'autres milieux lui est assez indifférent. De même le croyant pour sa foi.

On pourrait dire sans doute que cette coordination n'est encore qu'apparente et due au langage. Ce serait déjà quelque chose, car l'organisation de la vie reste d'action, quel que soit le but, et nous dépassons les mots.

Mais il y a plus. En soi, la contemplation, la valeur d'assise simplement cénesthésique se prolonge naturellement en action. Parce que

le réel est tactilo-musculaire, le sujet qui jouit d'une certaine valeur de contemplation ne peut y rester et il est vite amené à la transposer en valeur d'action, en valeur morale. La foi qui n'agit pas n'est pas une foi sincère, dit le croyant, qui veut vivre en croyant. L'artiste créateur est d'abord agissant, il n'est ni le rêveur qui suit son imagination, ni l'amateur qui contemple. Il faut qu'il sculpte, qu'il peigne, qu'il écrive. Il ne s'agit plus dès lors de l'action auxiliaire, valeur supplémentaire, soutenant la principale ; il s'agit d'une véritable incorporation des buts, où l'on ne peut plus dire que domine la contemplation.

Une autre remarque, parallèle, appuie les précédentes. Le cénesthésique cantonne l'individu dans son isolement corporel et la première personne en est l'expression irréductible. Mais nous savons aussi que cette conscience intime ne peut naître que par le social, c'est-à-dire par autre chose que le cénesthésique, donc par le tactilo-musculaire et le kinesthésique, aidés si l'on veut par les périphériques visuel et auditif. De fait, c'est bien ces sens internes qui assurent fondamentalement non seulement la communication entre les hommes, mais leur union. On en conclura aisément qu'il y a dans le développement de toute valeur une phase sociale qui se confond alors naturellement avec un aspect d'action, c'est-à-dire moral. Le prosélytisme n'en est qu'un exemple dérivé, mais significatif et très important. C'est cette phase sociale que les historiens sociologues placent au début de l'évolution, la phase individuelle étant le résultat de l'évolution. Notre attitude nous permet de renverser cet ordre, sans en contester d'ailleurs le bien-fondé. Mais de toute façon, nous devons lier l'aspect social de la valeur à son aspect moral.

PROPOSITION 35

L'amateurisme, dans l'affirmation de toute valeur, ne peut être qu'une distraction ou une impasse.

La proposition est évidente, si nous définissons l'amateur comme celui qui n'agit point, et qui contemple seulement. Distraction, c'est-à-dire détente de l'action. Impasse, s'il prétend en faire la vie entière. Mais avec cette rigueur dans la définition, on trouverait en fin de compte peu d'amateurs.

PROPOSITION 36

L'acte moral (action) manifeste le mieux la valeur dans toute sa complexité.

Cela résulte immédiatement de ce qui précède. Si le tactilo-musculaire détermine le réel, et par là oriente les autres valeurs, il est

naturel que l'acte volontaire soit l'état de conscience le plus compliqué de tous, par le nombre des éléments qu'il met en jeu, et par l'influence qu'ils exercent les uns sur les autres.

Nous bornerons nos descriptions à lui seul, les autres étant simplement esquissés. Dans notre ouvrage *Allure du Transcendental*, nous avons décrit l'acte technique comme l'application à une actualité (occasion) d'une virtualité (loi) en vue d'un but (valeur). Il s'agira ici de préciser comment ce but est non pas réalisé, mais voulu et posé comme valeur. Il est d'ailleurs évident que sa réalisation peut comporter plusieurs volitions. Ce qui nous intéresse, c'est la volition type, la volition élémentaire, et non l'acte volontaire proprement dit, qui peut se composer de plusieurs volitions, où le but de l'une n'est plus qu'un moyen pour la suivante. Ce que nous voulons savoir c'est ce que peut être un but *affirmé*, en tant que but.

PROPOSITION 37

L'acte volontaire (volition) est un état de conscience, une expérience complète, où les éléments sont groupés autour du couple fondamental : sensation kinesthésique-image du but.

Cette proposition résume simplement ce qui a été dit plus haut. Pour la mieux comprendre, il convient de reprendre la description psychologique de plus loin.

La psychologie classique distingue dans l'acte volontaire complet quatre phases : la connaissance des mobiles et des motifs, la délibération, la décision, l'exécution.

On ne saurait faire grief à cette division d'être une division. La tâche du psychologue et du philosophe est au contraire de distinguer ce qui doit être distingué. Dire que l'acte volontaire est un acte indivisible serait revenir à dire que l'analyse est au moins inutile, peut-être nuisible, sinon impossible. Mais alors comment distinguera-t-on les divers états de conscience, si on veut éviter la paraphrase ? Il faut donc distinguer, tout en nous souvenant que l'unité transcendente de la conscience donne en effet à l'acte volontaire (la volition), comme à tout autre état, un aspect d'immédiateté qui empêche de voir en lui la simple juxtaposition des éléments en lesquels il nous plaît de le décomposer. Mais comme nous savons que c'est là l'effet de cette unité, il nous est facile d'en faire abstraction, pour retrouver l'influence de chaque élément et le droit de parler de lui comme tel.

Un second reproche doit être écarté ou plutôt détourné et commenté. La succession de ces phases serait arbitraire et souvent fautive : par exemple la décision ne suivrait pas nécessairement la délibération

et la connaissance des motifs et des mobiles ; très souvent elle entraînerait la délibération, provoquée elle-même par l'exécution. De fait le geste de *départ*, accompli d'abord dans un demi-oubli des circonstances, réveille la conscience qui acquiesce, et évoque des motifs et des mobiles qu'elle juge d'après ce commencement d'exécution. On peut varier très richement les descriptions, de la succession et des influences mutuelles de ces phases ; les romanciers n'y ont pas manqué : devant leurs trouvailles, la psychologie des vieux auteurs apparaîtrait bien simpliste et naïve. C'est cependant un bon point de départ.

PROPOSITION 38

La succession réelle des quatre phases présentées par la psychologie classique importe peu pourvu qu'elles soient regardées comme des attitudes différentes de la conscience à l'égard des choses, et dont la composition, de quelque manière qu'elle se fasse, constitue un ACTE ÉLÉMENTAIRE DE VOLONTÉ (Volition).

Si en effet, nous abandonnons le point de vue chronologique ou si l'on veut de psychologie pratique (anthropologie), il ne nous reste que cette ressource : voir dans les quatre phases précitées des attitudes de l'esprit devant les choses, et si ces attitudes sont irréductibles les unes aux autres, alors nous aurons bien quatre aspects différents d'un même état de conscience, dont la composition, de quelque manière qu'elle se fasse, et même si elle ne les respecte pas dans leur intégrité, devra donner à l'acte libre, volontaire, tous les caractères dont il est capable.

Il en est bien ainsi : la première phase représente la conscience elle-même, en tant qu'elle se connaît, que le sujet sait ce qu'il veut et pourquoi. La seconde représente la même conscience, le même sujet, en tant qu'il sait déjà plus ou moins clairement ce qui est juste, et si l'objet de sa volition présente est d'accord avec cet idéal : la délibération est une série de jugements de valeur (morale). La décision est cette même conscience, en tant qu'elle soumet tout ce qui précède à un *je veux* sans réplique. Elle est alliée par le geste qui commence l'action à la délibération. Enfin l'exécution est l'ensemble, dans la conscience, des gestes qui réalisent le but imaginé. Dès lors peu importe l'ordre réel chronologique d'un acte réel de volonté. Cette complication est ultérieure à l'analyse que nous venons de faire. Par exemple, quand le sujet a pris une décision et commence à l'exécuter, il est possible que ses gestes l'engagent à une nouvelle réflexion, provoquent une meilleure connaissance des conjonctures et de ses propres mobiles, renouvellent la délibération, en amenant une nouvelle déci-

sion (arrêter les gestes, les maintenir, les renforcer, etc...). Pour le praticien psychologue, il n'y a là qu'un acte de volonté qui se prolonge et se complique. Pour l'analyste, il sera commode sinon indispensable pour la clarté de la doctrine, d'en voir plusieurs, même si le but et les gestes n'ont pas changé. Nous dirons alors que l'acte réel peut se décomposer en actes élémentaires, tous semblables par leur schéma général, et ne différant que par leurs contenus sensibles particuliers. Même si ces contenus sensibles étaient semblables, il faudrait encore parler d'actes élémentaires au pluriel, parce qu'ils différeraient par leurs places dans l'ensemble de l'acte complet. Ainsi le mot élémentaire ne doit pas être pris ici comme le synonyme d'indivisible, mais il désigne un ensemble d'attitudes que nous trouverons répété un plus ou moins grand nombre de fois dans l'acte réel de volonté, celui que décrivent les romanciers et les psychologues, dans ses phases concrètes.

SCHOLIE. Ce n'est pas le seul exemple où l'on doive se servir du mot élémentaire dans le sens expliqué plus haut. Ce que nous avons appelé, dans notre ouvrage *Allure du transcendantal*, le cycle élémentaire de la méthode expérimentale est aussi un ensemble d'opérations mentales et matérielles, enfermées entre une observation de départ et une observation finale, et dont la répétition, garnie de concret, constitue la recherche expérimentale réelle. Il est élémentaire en tant que cycle, parce qu'il réunit, lui aussi, diverses attitudes de l'esprit en face du monde.

PROPOSITION 39

Les quatre moments de l'acte volontaire doivent être groupés autour de l'un d'entre eux et orientés par lui, le principal : la décision.

Pour que cet acte élémentaire soit vraiment un tout, il ne suffit pas de faire jouer l'unité transcendentale, il faut qu'une des phases soit considérée comme essentielle, telle que si elle n'intervenait pas, il n'y eût pas d'acte volontaire du tout.

C'est surtout ce qu'on peut reprocher à la division classique. Elle met sur le même plan les quatre moments décrits, en laissant croire qu'ils ont une égale importance. Or il est évident que si la décision manque, on ne peut plus parler de volonté, soit que le sujet s'arrête à la délibération (aboulie, scrupules) soit que ses gestes, précédant tout, laissent dans l'inconscient ce qui, actualisé, donnerait le *je veux* ainsi que la délibération (impulsions, instincts). Par conséquent, nous devons grouper l'acte volontaire autour de la décision, la phase du *Je veux*. On pourrait même estomper les autres, ce moment suffirait encore à maintenir l'acte élémentaire de volonté.

PROPOSITION 40

L'analyse doit poursuivre plus loin que la simple description classique, l'étude de la décision, jusqu'aux sensations et images d'une part, jusqu'à la forme transcendente, d'autre part.

C'est en effet le second reproche sérieux que l'on doit faire à la description classique. Faute de retrouver les éléments simples, fondamentaux, de la connaissance et de l'action, soit de forme, soit de matière, elle risque de tomber dans la paraphrase : quand on a répété que le moment de la décision est celui du *je veux*, etc... on n'a rien dit. Non qu'on ne rencontre par ce moyen aucune vérité, mais on n'en découvre pas le principe. Notre première règle d'analyse, telle que nous l'avons donnée dans *Allure du Transcendental*, doit s'appliquer ici comme partout.

On dégagera d'abord son transcendental (qui seul pose la valeur) de l'aspect empirique que lui donne nécessairement l'intervention de la conscience-phénomène. Cela simplement pour rappeler que l'analyse introspective qui n'atteint que la conscience-phénomène devra être transposée au transcendental.

PROPOSITION 41

La décision groupe, sous la prédominance de la forme, toutes les sensations et images autour de la sensation musculaire et kinesthésique et de l'image du but à atteindre.

C'est notre proposition 37.

Si en effet, nous analysons l'acte de décision, nous y trouvons :

a) une attitude musculaire et kinesthésique, une tension du corps, un mouvement ébauché ;

b) l'image du but à atteindre ;

c) un élément affectif, plaisir ou douleur, qui peut à son tour se décrire ainsi : attaché à l'attitude musculaire, il est normalement plaisir. Attaché à l'image du but, il peut être plaisir ou désagrément (douleur).

On peut s'étonner de ce qu'un élément affectif désagréable intervienne dans la décision, car la douleur est d'abord ce que nous voulons éviter. A la réflexion, la douleur est acceptée quand elle n'apparaît que comme moyen : alors l'image du but est accompagnée non pas d'un plaisir, mais de la prévision d'un plaisir. Il se peut aussi que

l'image du but provoque directement un déplaisir. C'est qu'alors cette volition n'est pas définitive et doit être recouverte par une autre, qui ne la considère plus que comme un moyen.

En ce qui concerne l'attitude musculaire, nous disons que c'est normalement le plaisir qui lui est attaché, parce que c'est le plaisir même de vivre, d'agir, de remuer. C'est, associé à la sensation cénesthésique correspondante, la tendance de l'être à persévérer dans l'être, mais son analogue cénesthésique est moins riche. L'être ici, c'est l'être vivant, et nous sommes en présence de l'élan vital.

Anormalement, le geste peut être douloureux. Alors, ou bien il arrête ou transforme la décision, ou bien il est balancé dans l'équilibre de l'état de conscience par la joie ou le plaisir attaché à l'image du but. Ces états apparaissent rares, bien qu'on puisse soutenir que ce sont là, seuls, les vrais actes libres.

SCHOLIE. On ne croira pas que le plaisir ou le désagréable attachés à l'image du but soient des affectifs futurs. Non, il sont présents, et ne peuvent être autre chose en tant que cénesthésiques et internes. Cet *attachement* signifie aussi bien que l'image est supportée (et si l'on veut provoquée) par ce plaisir que le plaisir par l'image : il y a liaison présente entre la joie d'agir et cette joie de prévoir le voulu.

En d'autres termes, il est impossible ici — c'est une affaire de monographies, de romans littéraires, qui détailleront l'infinité des nuances — de décrire tous les rapports qui lient en fait l'attitude musculaire, l'image du but et les éléments affectifs. Mais il est nécessaire de les distinguer soigneusement, avant de connaître leurs influences mutuelles, et les modalités de ces influences.

d) Intervention de la forme transcendente. Tout ce qui précède n'est que du sensible et ne constitue pas encore la décision : ce n'est pas encore le *Je veux*. C'est si l'on veut, le *désir* tel qu'il apparaît à l'introspection, tel qu'il est lorsqu'il se donne en spectacle psychologique au sujet qui le ressent. (S'il ne se donne pas en spectacle et qu'il soit inconscient, ce n'est plus qu'une impulsion animale).

Toute autre est la décision, si nous ne nous sommes pas trompé dans les propositions générales du début de cet ouvrage.

D'abord par un changement dans l'équilibre des éléments sensibles : dans le désir, l'élément affectif (qui est alors toujours plaisir) domine nettement les deux autres, obnubile partiellement l'image du but, et conduit l'élément musculaire. La décision au contraire ramène au second plan l'élément affectif, cénesthésique, et prend une allure plus *intellectuelle* par l'importance que prend l'image du but (ainsi que tous ses annexes) et par la direction que celle-ci impose plus nettement à l'attitude musculaire.

Mais cet aspect *d'intellectualité*, qui se manifeste par l'importance de l'apport de l'imagination (visuelle la plupart du temps), ne tient

pas tant, comme on s'en doute, à la nature de cette imagination, qu'à la transposition transcendente que provoque l'intervention de la forme pure. Le désir, objet direct d'introspection est encore un phénomène, et on pourrait le considérer comme l'actualisation d'un paquet de tendances, d'habitudes, d'instincts physiologiques, sa singularité n'étant plus qu'une conséquence de cette actualisation. La décision est au contraire immédiatement transcendente et sa singularité est celle de la pensée pensante. C'est dans cette différence non seulement de composition, mais d'attitude que réside la transposition du désir en décision, en volonté. D'où deux manières de considérer les rapports de l'un et de l'autre. Didactiquement, il est commode de voir dans la décision un désir intellectualisé et transposé par l'intervention de la forme transcendente. Philosophiquement, il n'est pas défendu de voir dans le désir l'état de conscience que saisit l'introspection quand la pensée pensante essaie de saisir l'immédiateté de la volonté et de la décision. Ce n'est pas tout à fait vrai, car il faut bien malgré tout que la forme transcendente se fasse comprendre, à propos de l'introspection elle-même, mais ce n'est pas une grave erreur : il suffit d'augmenter quelque peu le registre dans les limites duquel nous classons les états qu'on peut appeler désirs.

Nous connaissons par avance, et grâce aux propositions générales déjà établies, les conséquences de cette transposition.

Ce que je décide est un *idéal*, qui échappe à la matière du monde réel, qui n'a rien de commun, en tant que tel, avec ce que je connais, même si ce que je connais a pu me suggérer — et il n'en peut être autrement — ce que je décide.

Ce que je décide est absolu, catégorique ; c'est cette subjectivité universelle dont parle Kant à propos du jugement de goût, et qu'il faut accorder à toutes les valeurs.

Ce que je décide ignore toute la substructure de virtualité que nous avons découverte à propos du phénomène, et échappe d'abord à tout déterminisme comme à toute fatalité.

Conséquence : alors que dans l'ordre du phénomène, la construction du non-vécu (passé ou avenir) exige l'intervention de cette virtualité, sous l'aspect des concepts, et qu'il en résulte pour le produit de cette construction (le monde non-vécu par le sujet) une espèce de passivité positive qui l'impose, justement dans la mesure où cet emploi est indispensable, à la conscience, le risque n'étant mesuré que par la forme transcendente (étrangère au vécu) et que nous surprenons dans l'induction, ici, dans la décision, la prépondérance de cette forme impose à la matière de la décision une allure de nouveauté, de création, que ne connaît jamais l'ordre du phénomène. L'ordre du phénomène ne connaît en fait de nouveauté que celle du perçu, par suite du privilège bergsonien ; le nouveau de la prévision tient donc en

partie à la forme (non-vécu), mais cette intervention de la virtualité physiologique, de l'habitude, et si l'on veut des instincts, lui enlève tout caractère vraiment actif. Le nouveau de la décision et en général de la valeur — nous retrouvons ici une certitude déjà rencontrée — tient directement à la forme transcendente : il y a vraiment création. Même si l'objet de cette création n'est pas réalisé.

Ainsi donc, la prévision reste malgré tout de l'ordre du phénomène, un spectacle (d'observation et d'introspection). C'est une anticipation passive (et risquée) mais fondée sur la matière du réel présent. La décision est une création. Comme il n'y a qu'un monde et que l'objet de la décision en fait partie, le moment où il se réalisera doit être du même temps que le moment des objets de toute prévision. Mais la manière d'y atteindre est bien différente. Dans la prévision, la notion d'intervalle temporel joue un rôle considérable et précis, parce que l'intervalle est saisi comme une réalité sensible (vécu, cénesthésique s'il s'agit du présent, imaginé s'il s'agit du non-présent). Dans la décision, il n'a plus qu'un intérêt secondaire. On le verra très nettement si l'on prend un exemple où la décision se marie par sa matière avec une prévision précise : il sera impossible de confondre les deux notions.

Ce que je décide, je suis sûr de le réussir, le *Je veux* implique d'abord la totale indifférence à l'égard des moyens. Le désir en tient compte : je voudrais, j'aurais voulu...

Ce que je décide, de par l'unicité de la forme transcendente, est d'abord ce qui doit être, ce qui est devant être fait, ce qui est moral. Première assise de toute moralité, comme de toute valeur.

PROPOSITION 42

La volition ne peut orienter la conscience que vers l'avenir, qu'elle contribue à créer.

En effet, en tant qu'affirmation de valeur, et acte de liberté, elle s'appuie bien sur une matière sensible, mais ne peut que lui échapper, et par suite fonder le non-sensible. C'est l'image d'un but (non-présent) qui marque ce non-sensible. D'autre part, la matière est bien aussi le cénesthésique, qui en tant que manifestant le privilège de la matière vivante est irréversible, et donne dans le réel la notion de succession. La volition ne peut ici que suivre ou prolonger cette succession. Et ainsi il y aura deux sortes de non-vécus : celui qui ne peut appartenir qu'au réel ou, mieux, au vrai, et qui est le passé non remémoré, et celui qui prolonge la succession du présent et qui est l'avenir voulu :

c'est par sa connexion matérielle avec l'avenir voulu que l'avenir prévu se distingue du passé non-vécu. On retrouvera ce que nous avons dit dans *Allure du Transcendental* à propos de cette distinction entre le passé non-vécu et l'avenir, que la volition en tant que telle, complète l'apport social.

SCHOLIE. Le désir est de ce biais lui aussi orienté vers l'avenir, mais c'est seulement en tant qu'il est accompagné de prévision, et par conséquent le reflet empirique de la volition. En tant que pur phénomène psychologique, il pourrait être orienté vers le passé (vécu ou non vécu) : le regret.

PROPOSITION 43

Le Jugement de goût (esthétique) est un état de conscience transcendental, qui pose une valeur et qui est orienté autour d'une sensation affective cénesthésique, liée à son périphérique, à condition que l'éducation individuelle ou sociale ait réussi à éloigner ces deux éléments au minimum.

C'est le simple rappel de ce qui a été dit plus haut ; et l'on sait pourquoi l'esthétique se cantonne dans les données visuelles et auditives.

SCHOLIES. 1. La valeur esthétique ne s'affirme donc pas de la même manière pour le créateur et pour le contemplateur.

2. On peut considérer comme valeur esthétique un système scientifique ou philosophique.

PROPOSITION 44

Si l'on applique au jugement de goût l'analyse faite plus haut (Alinéa d de la Proposition 41) à propos du désir de la volition, on rencontre une autre manière de considérer les rapports de l'agréable et du beau.

En effet, on a vu plus haut que l'on pouvait considérer la gradation des valeurs dans tout le registre qui va de la cénesthésie au périphérique le plus éloigné d'elle. On saisit ici une autre manière de comprendre ces extrêmes. De même que le désir, ramené à la cénesthésie et aux sens internes est le phénomène que l'on rencontre dans l'introspection et qu'il apparaît ainsi comme une dégradation de la volition, de même l'agréable sera comme le résidu simplement empirique du beau, lorsque la liberté due à la prédominance de la forme transcen-

dentale et du périphérique tendra à disparaître et disparaîtra en fait. C'est pourquoi d'ailleurs l'agréable du beau ne rejoindra jamais complètement l'agréable des sensations à propos desquelles le jugement de goût n'a pas à s'exercer, bien qu'il soit, comme celui-ci, d'allure cénesthésique.

PROPOSITION 45

L'acte de foi est un état de conscience transcendantal, qui pose une valeur et qui est orienté autour d'une sensation cénesthésique affective liée à certains objets imaginés, qui sont affirmés comme absolument réels.

C'est par la présence et l'importance de ces images que diffère l'acte de foi des autres formes de la valeur. Et il faut que l'existence des objets qu'elle présente soit pensée comme absolue ; sans quoi, la croyance en eux serait toujours vérifiable, et par suite soumise au réel. Pour que la valeur échappe au réel, il faut que la forme pure intervienne comme telle et transpose à l'absolu la matière sensible (idéal). Mais tandis qu'à propos de la valeur morale, de la valeur esthétique et en général des valeurs dont la matière est prise dans le réel (sensation ou image vérifiable), cette transposition doit toujours être reprise, parce que ce réel tend toujours à revendiquer ses droits, l'imagination seule intervient à propos de la valeur de foi pour la poser comme une réalité, à la fois comparable à la réalité phénoménale (sensible) et cependant fort différente puisqu'il s'agit de l'absolu. En d'autres termes, le périphérique de toutes les autres valeurs (même quand il s'agit de l'imagination scientifique) est tel que, rattaché à la cénesthésie de réalité, il permet de distinguer en lui ce qui est l'*idéal* et ce qui est le réel phénoménal. Un beau tableau est perçu. Imaginé, il ne donne rien de beau, sinon le rappel, qui peut être agréable, et même enivrant, des circonstances qui ont entouré le sentiment du beau lui-même. De même une mélodie *imaginée* n'est belle que par la complaisance de la mémoire, qui aide le désir, impossible à satisfaire, de retrouver le beau. La seule belle mélodie est la mélodie entendue actuellement. De même la valeur morale, par le geste et la tension musculaire, plonge dans le réel, et peut ainsi en distinguer l'idéal proposé par l'image du but, mais cet idéal reste toujours orienté par le réel et vers lui. Au contraire, la valeur de foi, tout en prenant sa matière dans le réel, est obligée de s'en éloigner si elle veut être et rester valeur. Par le fait que le périphérique en jeu est un périphérique d'imagination et que cependant la valeur prétend poser un réel, qui en tant que réel devient absolu, le raccord avec l'expérience devient impossible, ou du moins est d'une toute autre allure que le raccord des autres valeurs. Il va à

la fois s'imposer ou prétendre s'imposer à cette expérience entière (puisqu'il n'est attaché à aucun singulier réel) et cependant s'opposer radicalement à elle. Aussi l'état de conscience du croyant qui essaie de comprendre sa croyance est un des phénomènes psychologiques les plus compliqués. Le plus souvent, il décide sagement de refuser de comprendre.

PROPOSITION 46

Si l'on applique au jugement de croyance en tant que tel, l'analyse faite plus haut (Alinéa d de la Proposition 41) à propos du désir et de la volition, on rencontre une autre manière de considérer les rapports des formes inférieures et des formes supérieures de la foi.

En reprenant en effet les propositions 41 et 44, on donnera les formes inférieures comme une dégradation des supérieures, celles-là étant ce que deviennent celles-ci, quand on les rabaisse au rang des phénomènes et qu'on veut les faire comprendre par le réel, c'est-à-dire par le sensible.

D'une manière générale, on pourrait considérer l'*extase* comme le centre et le principal de ces états inférieurs en appelant ainsi un état de conscience où la sensation cénesthésique sous un quelconque de ses aspects, occupe ou tend à occuper seule toute la conscience. D'après la définition même de la conscience, on sait que de tels états sont impossibles ; mais on peut admettre certaines expériences où la tendance est assez nette pour justifier cette vue. Ici, le transcendantal n'apparaît guère que comme une superstructure qui donne son nom à l'état entier, et l'intellectuel de la conscience est juste suffisant pour assurer la connaissance du sujet lui-même.

Au contraire, les états supérieurs de la foi, tout en s'appuyant sur leur cénesthésique, s'avèrent supérieurs par l'intervention d'éléments périphériques, par où le transcendantal puisse en quelque sorte prendre sa place dans la conscience. De telle sorte que l'on puisse considérer les uns comme la dégradation des autres ou ceux-ci comme l'enrichissement de ceux-là.

PROPOSITION 47

Cette première assise de la valeur que vient de déterminer l'analyse contient déjà l'influence du social.

Il s'agit en effet de tout ce que l'éducation des sens doit à l'intervention d'autrui et qui est indispensable à l'affirmation d'une valeur.

Mais il faut distinguer à ce propos deux éléments : l'un qui correspond à la notion de valeur en général, au fait de savoir, d'être persuadé qu'il y a des choses qu'il faut faire, qu'il faut apprécier, qu'il faut croire. L'autre qui est constitué par l'ensemble des choses nommément désignées à l'attention du sujet. Nous accordons que dans l'histoire, ces deux éléments ne vont pas l'un sans l'autre. Mais l'analyse du singulier de la conscience actuelle doit les distinguer.

De ces deux éléments, le premier est rapidement acquis et ne se transforme plus dès qu'il est compris par le sujet.

C'est pour le second seul que jouent les propositions suivantes.

PROPOSITION 48

Quelle que soit l'importance de l'apport social dans la constitution des valeurs, elles ne sont valeurs que par le consentement de l'individu.

C'est évident si l'on songe qu'il n'y a de valeur que par une affirmation transcendente, que cette affirmation exige une conscience et qu'il n'y a de conscience réelle qu'à propos du corps de l'individu.

PROPOSITION 49

La communication efficace des valeurs ne se fait que par la communauté des exercices corporels.

En effet, la forme est vide, absolue et n'a pas à se transmettre. La matière est sensible, corporelle et par conséquent ne peut se transmettre que de corps à corps. Mais d'autre part le privilège bergsonien isole chaque individu dans la cénesthésie de son corps. Par conséquent, il ne peut y avoir communication des valeurs que par communauté et imitation des exercices corporels qui fixent la valeur.

PROPOSITION 50

Les paroles, en tant qu'elles sont capables, non seulement de représenter des valeurs, mais d'influencer les sens internes peuvent rendre plus rapide la communication des valeurs.

Cela découle directement de la proposition précédente.

SCHOLIE. Les propositions 48 et 49 pourraient paraître contradictoires d'un certain biais, puisqu'on parle d'une part d'une communi-

cation efficace, et d'autre part d'une affirmation transcendente du sujet, c'est-à-dire de sa liberté. Et pourtant il faut associer les deux aspects. Car si le premier manque, le second n'est que du dressage. Et si c'est le second, il n'y a pas communication. Ce qu'on appelle l'éducation des jeunes est un composé des deux expériences ; la nature de l'éducation varie seulement suivant que, dans l'esprit de l'éducateur, le but dernier est en fait l'une ou l'autre, de quelque nom qu'il décore son travail.

PROPOSITION 51

En tant que le vrai est considéré comme une dépendance de la valeur, il se communiquera par la communauté et l'imitation des exercices. Mais en tant qu'il est attaché à la sensation cénesthésique et tactilo-musculaire, et qu'il est ainsi complètement indépendant de la valeur, ce n'est point l'imitation qui l'assure, mais l'observation singulière seule.

Proposition évidente.

SCHOLIE. Si l'on considère la valeur et le réel comme deux pôles de la conscience, on déterminera toute une zone très étendue où le vrai se marie avec le moral, le beau, ou l'objet d'une croyance ; comme lorsqu'on dit : la vraie justice, la vraie beauté, le vrai Dieu, expressions qui laissent croire qu'il y a une justice en soi, une beauté en soi et un Dieu. On a vu plus haut la source de cette illusion. Par contre toute théorie scientifique en tant qu'elle dépasse le sensible de l'observation relève de la valeur encore. En fait, l'analyse consistera ici à rapporter à deux attitudes différentes les différents éléments d'une notion donnée quelconque. Les doctrines extrêmes consistent à assimiler le réel à la valeur ou la valeur au réel. L'une est donnée par certains empiristes qui pensent trouver les canons de la valeur dans la constatation des événements et l'érection des lois scientifiques, l'autre par la prétention d'obtenir l'obéissance quand il s'agit d'affirmer sincèrement blanc ce qu'on voit noir.

PROPOSITION 52

Le progrès de la conscience individuelle, en ce qui concerne la matière de la valeur, exige comme condition un va-et-vient constant entre les propositions sociales et les décisions de l'individu.

C'est en effet la meilleure manière de concilier les propositions 48 et 49.

SCHOLIES. 1. Il est inutile de rechercher laquelle, de la *proposi-*

tion ou de la *décision* précède l'autre. Si haut qu'on remonte dans l'histoire d'une valeur (de sa matière), on trouve toujours associés l'individuel et le social, puisque la conscience exige la société et un corps vivant.

2. Le réel, en tant qu'il correspond à l'affirmation d'une valeur est soumis à la même loi de progrès. Mais en tant qu'il correspond à une observation et à ce qui découle logiquement de cette observation, le progrès en est tout différent : c'est une observation plus exacte qui prend la place de la précédente et si le social intervient, par exemple pour juger de cette exactitude, ce n'est pas de la même manière : c'est en tant qu'individus que les observateurs décident chacun pour son compte et sous sa responsabilité, de la vérité. C'est une condition relevée par tous les méthodologistes, que cette indépendance du savant.

3. La *décision* de valeur d'un individu peut être exactement contraire à la *proposition* sociale. Notre théorème n'en est pas infirmé.

PROPOSITION 53

La prééminence de la valeur morale sur les autres donne à sa matière un fondement plus assuré, par une autre intervention du social.

En effet, la valeur morale profite d'abord comme toutes les valeurs des *propositions* sociales. On peut même préciser que le social n'est point un phénomène passif et inerte (comme lorsqu'un écriteau m'interdit de passer outre, ou de fumer) car dès que j'accorde l'existence d'autres personnes que la mienne à propos de leur corps, ces *propositions* deviennent des avis, des opinions, des suggestions, dont je dois tenir compte en vue du progrès de la valeur, parce qu'elles ont de ce fait, même dignité transcendente que mes décisions.

Mais cette érection de la société en une collection de personnes semblables à moi est encore plus manifeste à propos de la valeur morale et pénètre davantage la matière de cette dernière. En effet, la valeur morale est d'abord d'action, et sa prééminence tient à ce que le critérium de la réalité extérieure au corps est en dernier lieu, tactilo-musculaire. Par conséquent, en tant que j'agis, que je réalise une valeur morale, je rencontre comme objets ces mêmes corps, à propos desquels j'ai accordé l'existence de personnes identiques à la mienne. C'est par là qu'autrui entre comme matière nécessaire de la loi morale. L'obligation morale de le respecter se rattache ainsi directement, par l'intermédiaire de ma décision, d'admettre d'autres personnes que moi, à la nature même de l'obligation morale : ces personnes sont *res-*

pectables parce que je leur ai accordé le droit de poser, comme moi, des valeurs morales, des fins, et qu'elles sont ainsi également des fins. Cette nécessité ne se produit pas à propos des autres valeurs.

PROPOSITION 54

Le fait d'accorder l'existence à d'autres personnes que la mienne n'est pas, en toute rigueur, le résultat d'une nécessité de réalité. Il faut donc que ce soit en partie l'affirmation d'une valeur.

La seconde partie de la proposition découle de la première qui est évidente, par suite du privilège bergsonien. D'ailleurs la spontanéité, née de l'habitude, qui nous fait accorder autant de personnes que de corps semblables au nôtre, est soutenue par un raisonnement explicite qui repose sur une induction. C'est par l'intermédiaire de cette induction que la valeur se réintroduit dans cette affirmation d'une société humaine.

SCHOLIES. 1. Si l'on demande de quelle sorte de valeur il s'agit alors, l'introspection nous fera comprendre qu'elle est assez compliquée : il s'y mêle de l'utilité, c'est-à-dire une valeur morale individuelle, et un besoin d'harmonie entre les différents éléments de la conscience : par là l'humanité fait figure d'œuvre esthétique. Le croyant y ajoute une valeur de foi (créatures d'un même créateur) qui reste à ses yeux le principal fondement. D'ailleurs cette création est tellement *naturelle* que la plupart des hommes ne se posent pas de questions (de ce biais) à son propos.

2. Il faudra cependant bien comprendre que ce mouvement d'induction accepté — et rigoureusement invérifiable — est indispensable pour fonder la morale, et que comme ce mouvement, en tant qu'il est une valeur, dépend de la décision du sujet, nous ne pouvons avoir la prétention de fonder rationnellement une valeur morale par sa matière. En d'autres termes, la prédominance de la valeur morale (due à son caractère de valeur d'action) ne m'autorise à introduire l'humanité dans sa matière que par une décision préalable de ma part, qu'il existe une humanité (des hommes, identiques, sous leur ressemblance, à moi-même) ET CETTE DÉCISION EST ENTIÈREMENT LIBRE. On répétera donc qu'il ne saurait y avoir de bien en soi (par sa matière), si scandaleux que cela puisse paraître. On voit d'ailleurs très bien l'origine de cette illusion de *scandale*. La valeur morale étant la plus importante, nous voulons qu'elle soit assurée par autre chose qu'une volition qui peut toujours passer pour caprice, alors que nous pouvons souffrir après réflexion que le beau et l'objet de la foi varient avec les sujets.

3. On dira sans doute que ce moment de l'érection d'une valeur morale humaine par la *création* de l'humanité est acquis sans le dire et que personne ne le refuse, puisqu'au contraire tous les systèmes de morale commencent par poser une humanité. A quoi nous répondrons deux choses. D'abord que la tâche du philosophe est justement d'aller au delà de ce que *posent* les moralistes aussi bien que les savaux : une discussion philosophique sur la morale n'est pas un catéchisme.

Puis et surtout que cette *création* unanime de l'humanité est vraie en paroles. Mais comme la valeur morale est une valeur d'action, seules comptent les actions, c'est-à-dire finalement les mouvements du corps, en tant qu'ils conduisent à un but, c'est-à-dire à un résultat voulu. Il ne suffit donc pas de dire que tous les hommes sont égaux en dignité, il faut agir, la volonté mue par la certitude (de valeur) de cette égalité humaine fondamentale.

4. D'ailleurs comme la valeur échappe au principe de non-contradiction, il est fort possible qu'on parle d'une manière et qu'on agisse d'une autre. Les paroles servent alors à donner le change, et quelquefois même à ceux qui les prononcent. Mais qu'on sache bien qu'il ne s'agit pas réellement de l'humanité.

PROPOSITION 55

Il y a deux manières pour l'individu de s'élever de lui-même à la notion d'humanité. L'une qui consiste à passer par les groupes sociaux déjà constitués, les plus étendus encadrant les autres. L'autre, qui est le fondement de la première, à induire directement de moi, corps vivant, à tous les corps vivants, semblables au mien, connus ou inconnus de moi.

La proposition est évidente en ce qui concerne la *dualité* des chemins. Mais nous disons que le second soutient le premier pour plusieurs raisons. D'abord parce que l'humanité n'étant pas encore constituée politiquement dans tout son ensemble, la notion même de groupe plus étendu que d'autres n'a de signification que par l'idée même d'une humanité idéale qui les embrasse tous et qui provient d'une induction faite directement à partir de moi. De plus, à l'intérieur même de chaque groupe constitué, il y a toujours une tendance à en sortir et à se mêler aux autres. Les époques de régression morale sont justement celles, de l'aveu de tous, où les groupes constitués se méconnaissent mutuellement.

SCHOLIES. 1. L'HONNEUR est une notion dont l'équivoque illustre bien cette notion double de l'humanité. Attaché à un groupe constitué, c'est le sentiment qui dans chacun des membres, tend à subordonner

toutes les valeurs à la conservation de ce groupe, soit à l'intérieur d'un groupe plus étendu, soit contre d'autres groupes. De ce biais, l'honneur ne saurait être fondement de morale, puisque ce n'est qu'une acception aveugle, le plus souvent, des *propositions* sociales, la décision individuelle apparaissant non pas contrainte, certes, mais séduite par ruse et par éducation.

Mais on voit vite que cette définition est insuffisante. Car à l'intérieur même du groupe, l'honneur prétend bien être autre chose, et justement un reflet de cette *dignité*, de cet *honneur* proprement humain, qui dépasse les cadres du groupe et de tout groupe. Il y a donc dans les *lois de l'honneur*, deux *mouvements* différents, l'un uniquement dirigé vers la conservation du groupe, et qui est pratiquement le plus fort, l'autre dirigé par le souci d'une humanité totale, et qui dans la pensée du sujet lui-même est le soutien du premier. Un militaire peut prétendre qu'il défend l'humanité en défendant l'honneur de son corps. Personne n'oserait devant soi-même ou les autres soutenir le contraire. La contradiction qui peut éclater entre eux, n'apparaît d'abord qu'aux yeux du spectateur (celui qui n'agit pas) et n'a pas d'intérêt ici. Elle n'empêche nullement la vigueur du sentiment, puisque la valeur échappe au principe de non-contradiction. Quand le sujet lui-même la connaît, il cherche à la résoudre dans sa propre conscience, en faveur de l'humanité.

2. Nous n'avons pas à étudier les vicissitudes historiques de ces deux sortes de progrès moraux : le lecteur y verra à juste titre sans doute le rappel de la distinction bergsonienne entre la morale fermée et la morale ouverte. Avec quelque différence cependant. C'est que cette morale de groupe constitué n'est pas nécessairement fermée. Qu'elle se ferme de temps à autre, c'est incontestable et peut-être nécessaire. Mais ce ne nous paraît pas être son état normal. Disons aussi que la morale ouverte qui ne serait qu'instinct ou élan vital et non affirmation de valeur (quels que soient les fondements qu'en propose le saint ou le héros lui-même) ne nous semble pas une morale du tout.

PROPOSITION 56

La Charité, c'est-à-dire l'intervention d'une volonté singulière, qui, considérée en tant qu'action pousse le sujet à sacrifier quelque bien, sans contre-partie, essaye de combler la distance inéluctable entre la justice du groupe constitué (la justice telle qu'elle est organisée) et la justice de l'humanité totale (la justice telle qu'elle devrait être organisée). Elle n'y parvient jamais.

La proposition est évidente d'après ce qui précède. Précisons seulement que cette distance est fort variable, et que la charité apparaît

ainsi, tantôt comme un moyen de compléter ce qu'un système juridique possède de bon et qu'il serait fâcheux de voir disparaître, tantôt comme un moyen de sauvegarder, aux yeux de ceux qui souffrent de la justice réelle, ce qu'il y a de mauvais et d'injuste (au regard de la justice idéale). En temps normal, cet intervalle a toujours tendance à s'agrandir. Trop large, il provoque une crise, par où le plus grand nombre exige et obtient une transformation du régime constitué. L'art politique consiste à ménager la transition. Il est rare.

Le SACRIFICE est l'objet de la suprême décision de l'individu, sans qu'aucune proposition sociale puisse le suivre.

PROPOSITION 57

L'attitude morale pratique, tout en étant guidée par ce qui précède, est en fait soutenue plus efficacement par la présence ou le souvenir actif de diverses personnes entre lesquelles il convient de choisir des modèles.

En effet, la notion d'humanité totale est une notion idéale ; et d'autre part la notion de groupe constitué, tout en remplissant l'expérience courante de chacun de nous, dépasse nettement sa conscience actuelle. Il suit qu'il est très facile de les oublier, en conduisant nos projets sans tenir compte des exigences morales de l'un comme de l'autre (égoïsme). Par suite, la seule solution pratique morale consiste en une nouvelle décision de choisir, après réflexion, un ou plusieurs hommes, modèles devant qui on se sent responsable. Sans doute ce modèle ne vaut que par l'idéal qu'il sert à concrétiser, et finalement il y a toujours compromis : mais l'estime et l'admiration qu'il provoque soutiennent bien ce va-et-vient entre le social (qu'il représente au mieux) et l'individuel. Ainsi se fortifie notre faiblesse. Il faut connaître ou avoir connu ses modèles, car le culte des héros nommés ou inconnus ressortit plutôt à la valeur religieuse ou esthétique.

Novembre 1935.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVERTISSEMENT	1
PROPOSITION 1. — La conscience, soit sous son aspect introspectif de conscience empirique, soit sous son aspect d'immédiateté transcendente, est indispensable pour soutenir aussi bien le jugement de valeur que le jugement de réalité	2
P. 2. — Il n'y a point de réalité sans valeur, ni de valeur sans réalité	2
P. 3. — L'analyse doit trouver les mêmes éléments formels et matériels dans les notions de valeur et de réalité	3
P. 4. — L'origine du réel se trouve dans la matière transcendente, c'est-à-dire dans certains schèmes sensibles. L'origine de la valeur se trouve d'abord dans la forme transcendente. Mais la forme est aussi indispensable à la constitution du jugement de réalité que la matière à la constitution du jugement de valeur	4
P. 5. — La valeur apparaît à l'analyse comme ce qui dans la conscience permet d'achever pour la plus grande satisfaction la synthèse d'une expérience humaine singulière	5
P. 6. — Toute valeur, en tant que telle, méconnaît le réel	8
P. 7. — La valeur comme telle échappe à l'histoire	8
P. 8. — Toute valeur est étrangère à la notion même du concept.	9
P. 9. — Toute valeur est absolue, une et unique	10
P. 10. — Toute valeur est soumise au principe de tautologie.....	10
P. 11. — La valeur échappe au principe de non-contradiction, c'est-à-dire à toute manipulation logique des relations	12
P. 12. — La valeur fonde seule notre libre-arbitre en le manifestant	14
P. 13. — La discrimination des valeurs est arbitraire	15
P. 14. — Il n'y a pas de valeur en soi, absolue	15
P. 15. — La valeur s'attribue immédiatement toute autorité, sans discussion	16
P. 16. — L'acte technique, en tant qu'il confond en un seul ensemble l'occasion, les moyens, la valeur, réalise pratiquement et le plus complètement la liberté humaine	21
P. 17. — La connaissance de la liberté renforce la liberté de l'acte libre	22

	Pages
P. 18. — Le vrai, en tant qu'il dépasse le réel, peut être considéré comme une valeur	22
P. 19. — Le réel, en tant que la discrimination des schèmes est arbitraire, apparaît comme une valeur	23
P. 20. — La valeur engendre un nouveau, qui n'est pas celui du réel,	25
P. 21. — Toute valeur pose une finalité, c'est-à-dire un ensemble de notions, qui correspondent ou non à des réalités, mais où le tout donne sa signification à chacune de ses parties	26
P. 22. — La finalité ne peut être qu'interne	27
P. 23. — Le jugement de valeur ne prend sa signification de valeur que par la conscience empirique	28
P. 24. — Mais dans ce doublement par la conscience empirique, et en tant que ce doublement est inéluctable la valeur perd son caractère de valeur pour devenir un objet de spectacle, de connaissance.	28
P. 25. — La négation de la valeur (cela n'est point juste, point beau) et sa limitation (cela est injuste, laid, faux) ne sont connais-sables que par ce détour par la conscience empirique	31
P. 26. — La valeur, replacée dans le temps, et prenant l'aspect d'une réalité, peut être étudiée comme telle, soit sous le biais de l'his-toire, soit sous le biais de la science	32
P. 27. — Les valeurs ne peuvent être classées que par leur ma-tière.	35
P. 28. — La matière de toute valeur comporte nécessairement des sensations internes	35
P. 29. — Toutes les matières du sensible ne sont pas capables de fournir une valeur	35
P. 30. — Il n'y a de valeur que par la liaison, sous le signe de l'absolu transcendantal, du cénesthésique et d'un périphérique que l'éducation individuelle ou sociale aura le plus éloigné de l'état de sens interne	36
P. 31. — Il n'y a de valeur qu'à propos du périphérique visuel, auditif, et de l'imagination correspondante	38
P. 32. — Classement des valeurs. Dans ces conditions l'ensemble des valeurs peut se classer en faisant jouer successivement les sens internes et les périphériques, et en épuisant la liste de ces derniers à propos de chacun des trois autres	39
P. 33. — Prédominance du Moral. Les valeurs n'ont pas une égale importance pratique	41
P. 34. — La valeur morale tend à orienter toutes les autres	42
P. 35. — L'amateurisme, dans l'affirmation de toute valeur, ne peut être qu'une distraction ou une impasse	43
P. 36. — L'acte moral (action) manifeste au mieux la valeur dans toute sa complexité	43
P. 37. — L'acte volontaire (volition) est un état de conscience une expérience complète, où les éléments sont groupés autour du couple fondamental : sensation kinesthésique — image du but	44

	Pages
P. 38. — La succession réelle des quatre phases présentées par la psychologie classique importe peu pourvu qu'elles soient regardées comme des attitudes différentes de la conscience à l'égard des choses, dont la composition, de quelque manière qu'elle se fasse, constitue un <i>acte élémentaire de volonté</i> (Volition).	45
P. 39. — Les quatre moments de l'acte volontaire doivent être groupés autour de l'un d'entre eux et orientés par lui, le principal : la décision	46
P. 40. — L'analyse doit poursuivre plus loin que la simple description classique l'étude de la décision, jusqu'aux sensations et images d'une part, jusqu'à la forme transcendente, d'autre part	47
P. 41. — La décision groupe, sous la prédominance de la forme toutes les sensations et images autour de la sensation musculaire et kinesthésique et de l'image du but à atteindre	48
P. 42. — La volition ne peut orienter la conscience que vers l'avenir	50
P. 43. — Le jugement de goût (esthétique) est un état de conscience transcendental, qui pose une valeur et qui est orienté autour d'une sensation affective cénesthésique, liée à son périphérique, à condition que l'éducation individuelle ou sociale ait réussi à éloigner ces deux éléments au maximum	51
P. 44. — Si l'on applique au jugement de goût l'analyse faite plus haut (P. 41) à propos du désir et de la volition, on rencontre une autre manière de considérer les rapports de l'agréable et du beau.	51
P. 45. — L'acte de foi est un état de conscience transcendental, qui pose une valeur et qui est orienté autour d'une sensation cénesthésique affective liée à certains objets imaginés, qui sont affirmés comme absolument réels.	52
P. 46. — Si l'on applique au jugement de croyance en tant que tel, l'analyse faite plus haut (P. 41) à propos du désir et de la volition, on rencontre une autre manière de considérer les rapports des formes inférieures et des formes supérieures de la foi	53
P. 47. — Cette première assise de la valeur que vient déterminer l'analyse contient déjà l'influence du social	53
P. 48. — Quelle que soit l'importance de l'apport social dans la constitution des valeurs, elles ne sont valeurs que par le consentement de l'individu	54
P. 49. — La communication efficace des valeurs ne se fait que par la communauté des exercices corporels	54
P. 50. — Les paroles, en tant qu'elles sont capables, non seulement de représenter les valeurs, mais d'influencer les sens internes, peuvent rendre plus rapide la communication des valeurs	54
P. 51. — En tant que le vrai est considéré comme une dépendance de la valeur, il se communiquera par la communauté et l'imitation des exercices. Mais en tant qu'il est attaché à la sensation cénesthésique et tactilo-musculaire, et qu'il est ainsi complètement indépendant de la valeur, ce n'est point l'imitation qui l'assure, mais l'observation singulière seule	55

	Pages
P. 52. — Le progrès de la conscience individuelle, en ce qui concerne la matière de la valeur, exige comme condition un va-et-vient constant entre les « propositions » sociales et les « décisions » de l'individu	55
P. 53. — La prééminence de la valeur morale sur les autres donne à sa matière un fondement plus assuré par une autre intervention du social.	56
P. 54. — Le fait d'accorder d'autres existences que la mienne n'est pas, en toute rigueur, le résultat d'une nécessité de réalité. Il faut donc que ce soit en partie l'affirmation d'une valeur	57
P. 55. — Il y a deux manières pour l'individu de s'élever de lui-même à la notion d'humanité. L'une qui consiste à passer par les groupes sociaux déjà constitués, les plus étendus encadrant les autres. L'autre, qui est le fondement de la première, en induisant directement de moi, corps vivant, à tous les corps vivants semblables au mien, connus ou inconnus de moi	58
P. 56. — La charité, c'est-à-dire l'intervention d'une volonté singulière, qui, considérée en tant qu'action, pousse le sujet à sacrifier quelque bien, sans contre-partie, essaye de combler la distance inéluctable entre la justice du groupe constitué (la justice telle qu'elle est organisée) et la justice de l'humanité totale (la justice telle qu'elle devrait être organisée). Elle n'y parvient jamais	59
P. 57. — L'attitude morale pratique, tout en étant guidée par ce qui précède, est en fait soutenue plus efficacement par la présence de diverses personnes entre lesquelles il convient de choisir des modèles.	60

Vu le 3 Janvier 1936.

Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,

H. DELACROIX.

Vu et permis d'imprimer,

Le Recteur de l'Académie de Paris,

S. CHARLÉTY.

